

QUI A PEUR D'AYN RAND?
UNE ÉTUDE CRITIQUE

par

Jean Laberge
Enseignant de philosophie au collégial

janvier 2016

Il faut donner un sens à la vie des hommes.

Antoine de Saint-Exupéry, *La Paix ou la Guerre ?*

Penser : crime contre l'unanimité

Michel Lauzière, *Dictionnaire inutile*

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION : Juchée sur les épaules d'Aristote

1. Le subjectivisme
2. L'objectivisme est un réalisme
3. La vie devant soi
4. D'où vient la raison ?
5. Qu'est-ce que la raison ?
6. Une éthique de la vertu
7. Du bon égoïsme
8. L'enfer, c'est l'altruisme
9. Des droits pour vivre avec les autres sur terre
10. La défense de l'indéfendable : le capitalisme

CONCLUSION : Du bon usage du conservatisme

INTRODUCTION

Juchée sur les épaules d'Aristote

Qui est John Galt? Le héros d'un roman célèbre d'Ayn Rand. Qui est Ayn Rand? Cette tente de répondre à cette interrogation. Pourquoi ce livre sur Ayn Rand ? Par nécessité, d'abord, puisque très peu d'auteurs, principalement chez les francophones où Rand est pratiquement inconnue, se sont donnés la peine d'étudier sérieusement la philosophie d'une femme de génie. Par devoir, ensuite, parce qu'il convient d'honorer la pensée philosophique de premier ordre d'Alissa Zinovievna Rosenbaum¹, alias Ayn Rand, cette immigrée russe qui débarqua aux États-Unis en 1926, fuyant le régime totalitaire communiste de l'ex-Union soviétique.²

Ayn Rand suscite des réactions extrêmes : soit qu'on l'adore, soit qu'on la déteste intensément. Sans la porter aux nues, nous souhaitons faire connaître sa pensée trop longtemps méconnue et dénaturée parce qu'on ne la lit pas. Les partisans de la «gauche» la diabolisent, alors que monsieur-et-madame-tout-le-monde ne la connaissent tout simplement pas, ou s'ils la connaissent, c'est uniquement par le biais littéraire du roman *Atlas Shrugged*.

La communauté des philosophes universitaires l'a boudée et continue toujours de la conspuer. Selon plusieurs, Ayn Rand n'est pas une véritable philosophe; elle est plutôt une (assez bonne) écrivaine qui aurait dû ne pas se mêler de ce pour quoi elle n'a aucun talent, à savoir la philosophie. Celle que les mauvaises langues appellent la «déesse du capitaliste» ne serait, au mieux, qu'une penseuse médiocre, manquant de contenu au plan philosophique. Voilà donc ce qu'on rabâche dans les cénacles bien-pensants.³ À titre d'exemple, le philosophe américain Daniel Dennett s'est moqué d'elle en définissant le «rand » comme une sorte de sophisme, à savoir « une tirade énervée due à une erreur philosophique occasionnelle et/ou une preuve d'une corruption morale ineffable. Quand

¹ Née à Saint-Petersbourg le 2 février 1905 et décédée le 6 mars 1982 à New York.

² Le lecteur français trouvera une bonne biographie intellectuelle de Ayn Rand sous la plume Alain Laurent, *Ayn Rand ou la passion de l'égoïsme rationnel*, Paris, Les Belles Lettres, collection Penseurs de la liberté, 2011, 238 p.

³ L'étude de Scott Ryan, *Objectivism and the corruption of Rationality : A Critique of Ayn Rand's Epistemology* (2003) semble confirmer le jugement selon lequel Rand n'est pas à la hauteur de l'exigence de la rationalité en ne maîtrisant pas les ressources de la logique. Seule exception à la règle de détestation universitaire, le philosophe analytique John Hospers (1918-2011), auteur d'un essai, *Libertarianism. A Political Philosophy for Tomorrow* (2007).

je questionne cette seconde prémisse, je tombe dans un rand. »⁴ Pour ma part, j'ai la conviction que ces jugements péremptoirs concernant la valeur philosophique d'Ayn Rand relève davantage de convictions idéologiques que d'un jugement pondéré et basé sur une lecture de l'œuvre de la philosophe.

À ma connaissance, le seul autre cas d'exclusion aussi arbitraire est celui de saint Thomas d'Aquin (1225-1275). Bertrand Russell (1872-1970), dans sa monumentale *Histoire de la philosophie occidentale* (publiée en 1945), au chapitre XIII, consacré à saint Thomas d'Aquin, ne se gêne pas pour radier le saint homme du panthéon des philosophes. Il écrit :

On trouve chez Thomas d'Aquin peu de véritable esprit philosophique. Il n'agit pas, comme le Socrate de Platon, en suivant l'argument jusqu'à son terme quel qu'il soit. Il ne s'engage pas dans une recherche, dont le résultat est imprévisible. Avant de commencer à philosopher il sait déjà d'avance la vérité : elle est déclarée dans la foi catholique. S'il peut trouver des arguments, en apparence rationnels pour certaines parties de la foi, tant mieux; s'il ne le peut pas, il retombe sur la révélation. Trouver des arguments pour une conclusion fixée d'avance n'est pas de la philosophie mais une plaidoirie spéciale. Je ne puis donc admettre qu'il mérite d'être placé au même niveau que les meilleurs philosophes, tant en Grèce que dans les temps modernes.⁵

La critique de Thomas d'Aquin en tant que philosophe par Russell pourrait s'appliquer *mutatis mutandis* à Ayn Rand. Évidemment, ce qui domine la démarche philosophique de Rand est sa foi au capitalisme. Or, la critique de Russell ne tient pas puisque tous les philosophes ont quelques intérêts à défendre, à commencer par Russell lui-même. N'a-t-il pas consacré un immense volume (les *Principia Mathematica*) à démontrer que les mathématiques sont réductibles à la logique ? N'y a-t-il pas là une thèse (le logicisme) fixée d'avance ?⁶ Par ailleurs, le projet logiciste n'a-t-il pas échoué lamentablement ? Va-t-on condamner Rand d'avoir cru en ce que bon nombre condamnent, à savoir le capitalisme ? Russell était athée. Il ne s'en cachait pas, bien au contraire.⁷ Sur ce point, Russell et Rand sont au même diapason. Russell, toutefois, contrairement à Rand, n'avait de cesse de démontrer l'absurdité des preuves établissant l'existence de Dieu. De plus, Lord Russell n'eut de cesse de condamner la philosophie d'Aristote ainsi que tout le mouvement philosophique qui l'a suivi au Moyen-Âge. Au

⁴ *The Philosophical Lexicon*, avec Asbjorn Steglich-Petersen. Cité dans http://fr.wikipedia.org/wiki/Ayn_Rand.

⁵ Bertrand Russell, *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 536.

⁶ J'emprunte cette observation à Anthony Kenny dans son Introduction à *Aquinas. A collection of critical Essays*, University of Notre-Dame Press, 1969, p. 2.

⁷ Voir Bertrand Russell, *Pourquoi je ne suis pas chrétien*, 1927.

contraire, Rand portait aux nues Aristote, tout en dénonçant la philosophie médiévale comme dominée par le *mysticisme*, c'est-à-dire par l'irrationnel.

John Galt, le héros de l'un des romans les plus célèbres jamais écrit au 20^e siècle, *Atlas Shrugged* (*La révolte d'Atlas*, traduit en français sous le titre : *La Grève*⁸), a des mots très acerbes contre le Moyen-Âge, fidèle continuateur en cela de l'esprit des Lumières. Ainsi parla-t-il :

Au Moyen Âge [...] les doctrines du surnaturel maintenaient les hommes dans des taudis au sol en terre battue et la crainte que le démon ne vienne voler la soupe qu'ils avaient péniblement gagnée en dix-heures de dur labeur.

N'allons toutefois pas faire l'erreur de croire que ces temps obscurs seraient loin de nous. Car, ainsi poursuit John Galt :

Aujourd'hui, un petit prof démagogique vous assure que votre cerveau n'a pas la capacité de penser, que vos sens ne perçoivent rien et que vous devez obéir aveuglément à la volonté toute-puissante de la Société, comme force surnaturelle.

C'est peut-être en raison de ce genre de déclaration sans ménagement, somme toute blessante, à l'endroit d'universitaires que Rand fut bannie de la communauté philosophique. En tout cas, son nom n'apparaît pratiquement nulle part dans les dictionnaires de philosophie de langue anglaise et donc, *a fortiori*, non plus dans les dictionnaires ou ouvrages de référence en français.⁹

En fait, Rand dénonce les intellectuels comme étant de vilains pillards. Ils pillent les idées de ceux et celles qui pensent, les philosophes – même si la vaste majorité d'entre eux ne pensent pas ou pensent mal, prenant la figure archétypale du Sorcier (*Witch Doctor*), tout en rejetant celle du Producteur (*Producer*). Car seul celui ou celle qui *pense* est un *Producteur*. Il n'est pas nécessaire d'être propriétaire ou d'avoir de l'argent pour être Producteur : il suffit de *penser rationnellement*.

L'excommunication des cénacles philosophiques officieux n'allait pas abattre celle qui n'a cessé de prêcher l'anti-conformisme et d'en appeler à l'initiative individuelle – à la pensée rationnelle - tout en dénonçant le recours systématique à l'État-providence. À la

⁸ Ayn Rand, *Atlas Shrugged*, Penguin, Signet Book, 1996, p. 928. Édition française, *La Grève*, traduction due aux soins de Sophie Bastide-Foltz (Les Belles Lettres, 2011).

⁹ On trouvera cependant en ligne sur Wikipedia une bonne présentation de Ayn Rand, http://fr.wikipedia.org/wiki/Ayn_Rand

fin des années 1950, Rand fondera en effet avec Nathaniel Branden, *The Nathaniel Branden Institute* consacré à l'enseignement de la doctrine randienne, *l'objectivisme*. Tel est bien la marque de commerce de la philosophie randienne.

Quoi qu'il en soit, Rand s'est vengée des universitaires bien-pensants dont elle ne cessa d'être la cible par leur dénigrement et leur mépris. Dans un long plaidoyer contre les intellectuels, en guise de préface à *For The New Intellectual* (1961), elle pourfend de manière tonitruante les adeptes de l'irrationalisme contemporain :

La faillite survient lorsque les ressources s'épuisent. Quelles sont les valeurs intellectuelles ou les ressources que nous offrent les gardiens actuels de la culture? En philosophie, ils nous enseignent que l'esprit humain est débile [le triomphe du matérialisme en philosophie de l'esprit en témoigne], que la réalité est inconnaissable [songeons au philosophe américain Richard Rorty¹⁰], que la connaissance n'est qu'illusion et la raison superstition. ... L'une des erreurs dramatiques de l'Amérique est que bon nombre de leurs meilleurs esprits pensent – comme ce fut le cas d'ailleurs par le passé – que la solution réside dans un tournant anti-intellectualisme où l'on s'en remet à une sorte de sagesse populaire édulcorée. Le contraire est aussi vrai. Ce dont nous avons un urgent besoin c'est de reconnaître le pouvoir immense et l'importance déterminante des professions intellectuelles. Une culture ne saurait exister sans un flot constant d'idées que des esprits indépendants et vifs initient; elle ne peut être sans une philosophie de la vie, sans ceux et celles qui l'élaborent et l'expriment. Un pays sans intellectuels est comme un corps sans tête. Voilà la situation de l'Amérique aujourd'hui [1960]. La désintégration de la culture actuelle n'est pas le fait des intellectuels, mais le fait qu'il ne s'en trouve pas. La vaste majorité de ceux qui prétendent être intellectuels ne sont que des zombies apeurés, se trouvant dans un vide dont ils sont les auteurs qui reconnaissent leur renoncement en épousant des doctrines comme l'existentialisme ou le bouddhisme zen.¹¹

John Galt dit de son côté: « Débarrassez-vous de ces parasites subventionnés par les universités qui s'approprient le fruit des réflexions d'autrui et proclament que l'homme n'a nul besoin d'éthique, de valeurs ou de code de conduite », tonne-t-il dans son fameux discours-fleuve radiophonique qu'il livre à la radio.¹² C'est que, pour John Galt, porte-parole de l'auteure, les intellectuels s'abreuvent aux doctrines des philosophes, lesquels ont serré pour ainsi dire la main du diable. D'après Rand, les philosophes, à l'exception notable d'Aristote, ont pris pour ainsi dire une figure archétypale, celle du *Sorcier*. Celui-ci représente

¹⁰ Voir Richard Rorty, *L'Homme spéculaire*, Paris, Seuil, 1990. Traduction française de *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979).

¹¹ Ayn Rand, *For the New Intellectual*, New York, Random House, 1961, p. 11-12. Ma traduction.

¹² Ayn Rand, *La Grève*, p. 1012.

...l'homme craignant la réalité physique, qui appréhende l'action et la pratique, fuyant dans ses émotions où il élabore une vision mystique d'un royaume là où ses caprices jouissent d'un pouvoir surnaturel illimité.¹³

Quelle serait donc la doctrine qu'enseignent nos intellectuels sous le masque du Sorcier ? Il s'agirait de l'immorale doctrine, l'*altruisme*, voulant que l'homme soit un *animal sacrificiel*.

Évidemment, par opposition à l'immoralité de l'altruiste que ne cesse de pourfendre Rand, c'est la défense de la « morale égoïste » qui engendra tant de remous et attira à la philosophe les foudres des philosophes bien-pensants. Nous y reviendrons dans le détail dans notre chapitre 7, *Le bon égoïsme*. Pour l'heure, disons que celle que l'on baptisa de « déesse du capitaliste » entend ériger le système économique du libre marché – le capitalisme – sur des bases métaphysiques, épistémologiques et éthiques ; en somme, sur l'« égoïsme rationnel ». Du coup, on comprend que les partisans de la gauche attrapent au vol l'équation *égoïsme* = *capitalisme* pour justifier la haine acharnée qu'ils mènent aujourd'hui avec tant de rage contre le fameux néolibéralisme.

C'est un fait qu'Ayn Rand fut hantée par le spectre de l'altruisme, le vice à ses yeux contraire de l'égoïsme. Il faut croire que cette obsession qu'elle a toujours eue pour l'individualisme lui est venue de sa triste expérience soviétique. Dans une autobiographie datant de 1936, on lit :

Si une vie doit avoir son refrain - parce que je crois que toute existence qui en vaut la peine en possède sa chanson - la mienne est une religion, une sorte d'obsession, ou encore une monomanie, dont l'unique expression est : l'individualisme. Je suis née avec cette obsession, et je ne connais pas de cause plus digne, qui est aussi la moins comprise, la plus désespérée qui soit et qui ait en même temps si besoin d'être défendue. Appelons cela le destin ou l'ironie de l'histoire, puisque je suis née, parmi tous les pays sur terre, dans celui, la Russie, qui est le moins propice au triomphe de l'individualisme.¹⁴

Dans la préface à *The Virtue of Selfishness*, avec pour sous-titre : *A New Concept of Egoism*, Rand écrit :

Le titre de ce livre suscite le genre d'interrogation comme celle-ci qu'on m'a déjà posée : « Pourquoi employer le mot *égoïste* afin de désigner une qualité vertueuse, alors que, pour la plupart des gens, ce mot qui polarise désigne très exactement le contraire de ce que vous

¹³ Ayn Rand, *For The New Intellectual*, p. 14. Ma traduction.

¹⁴ Cité dans Anne C. Heller, *Ayn Rand and the World she Made*, New York, Anchor Books, 2010, p. 1. Ma traduction.

déclarez ? » À cette question, je réponds : Pour la simple et bonne raison qu'il vous fout la trouille.¹⁵

D'où le titre de notre essai : *Qui a peur d'Ayn Rand?* Nous, nous ne nous laisserons pas intimider par la boutade d'Ayn Rand. L'auteure avoue que l'usage du mot *égoïste* vise en partie à faire réagir l'auditeur, c'est-à-dire à ébranler ses convictions les plus assurées, à savoir en particulier que le capitalisme est un système économique fondé sur l'égoïsme détestable et exécrationnel. Mais, plus profondément sans doute, l'expression *vertu d'égoïsme*, paraissant être à première vue un oxymore, vise en réalité à souligner le fait *métaphysique* fondamental que la vie d'un être vivant comme un être humain entraîne un devoir de vertu, celui d'assurer sa simple survie. Ce qui signifie que, *métaphysiquement* parlant encore une fois, l'être humain doit s'occuper d'abord et avant tout de lui-même, c'est-à-dire de la satisfaction de ses intérêts. Ce qui commande tout naturellement l'exercice de la vertu en question. Il ne s'agit pas ici d'être centré sur soi-même par pur désir personnel; il s'agit d'être ce qu'on *est*. En tout cas, de devenir ce que nous sommes foncièrement, par nature, à savoir des êtres préoccupés par notre propre bien-être. Or, on ne naît pas automatiquement rationnel. Il faut le devenir. Or, cela résulte d'un choix, en plus d'être un devoir fort exigeant que bon nombre d'entre nous refusons d'exercer, ceux que l'on qualifie précisément d'« égoïstes ». Le « bon » égoïsme, selon Rand, est *rationnel* ; le mauvais, celui que tout le monde condamne, est irrationnel. John Galt disait : « Un processus rationnel est un processus *moral*. »¹⁶

On le constate, la philosophie de Rand entend réhabiliter cette vieille discipline philosophique, la métaphysique, aujourd'hui tombée en désuétude, que bon nombre de philosophes contemporains ne pratiquent plus (principalement en France).¹⁷ Par ailleurs, Rand parvient à souder la métaphysique à l'éthique, alors que, traditionnellement, c'est-à-dire depuis l'époque moderne, les deux disciplines philosophiques furent disjointes. Descartes n'a-t-il pas élaboré une morale « provisoire » ? Wittgenstein ne dit-il pas que l'éthique est hors du monde, au-delà du dicible ? Comme nous le verrons, à contre-courant de la modernité, revenant à Aristote, métaphysique et éthique ne font qu'un chez Rand.

¹⁵ Ayn Rand, *The Virtue of Selfishness. A New Concept of Egoism*, Penguin, Signet Book, 1964, p. vii. La préface n'apparaît pas dans la traduction française due aux soins de Marc Meunier et d'Alain Laurent, Les Belles Lettres, 1993. Ma traduction.

¹⁶ Ayn Rand, *La Grève*, p. 1014.

¹⁷ Voir Frédéric Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Paris, Folio/Essais, 2004. On consultera la première partie.

Rand renoue avec la discipline remontant à Aristote (384-323 avant notre ère), le philosophe qu'elle tient comme le plus grand qui ait jamais existé. Lorsqu'il est question du maître du Lycée, Rand est dithyrambique. « S'il y a un Atlas philosophique qui porte la civilisation occidentale sur ses épaules, c'est Aristote. »¹⁸ « La seule dette que je me reconnais sur le plan philosophique est envers Aristote. », écrit-elle.¹⁹ C'est toutefois dans *For the New Intellectual* que Rand y va du grand panégyrique qui suit à l'endroit du maître du Lycée:

Aristote mérite le titre de l'intellectuel le plus grand au monde, au sens le plus pure et le plus noble. ... son accomplissement inégalé réside en ce qu'il a posé les principes de base d'une conception rationnelle de l'existence ainsi que de la conscience humaine : qu'il n'y a qu'une seule réalité, celle que l'homme perçoit ; que l'absolu objectif existe (ce qui veut dire : indépendamment de la conscience, des caprices et des sentiments de tout observateur) ; que le devoir de la conscience humaine est de percevoir et non de fabriquer la réalité ; que l'abstraction est le moyen par lequel l'homme intègre son matériel sensible ; que l'esprit de l'homme est l'unique outil de la connaissance, tel que A est A.

Si l'on tient compte du fait que jusqu'à ce jour tout ce qui fait de nous des êtres civilisés, que toute valeur rationnelle qui est nôtre – dont la naissance de la science, la révolution industrielle, la naissance des États-unis, voire la structure même de notre langage -, résulte de l'influence qu'exerça la pensée d'Aristote, de sorte que, de façon explicite ou implicite, l'homme fait siens les principes épistémologiques aristotéliens. Cela étant, on ne peut qu'admettre que nous devons une dette à cet homme.²⁰

Par ailleurs, dans la courte autobiographie de l'auteure en appendice à *La Grève*, Rand assure qu'elle se trouve être « en total désaccord avec une bonne partie de la philosophie [d'Aristote] », après avoir reconnu au Stagirite son plus haut fait d'arme : l'élaboration de la logique (la syllogistique), de sorte que « ses erreurs sont sans importance. » On tient là le nœud du problème que je souhaite résoudre dans cette introduction à la pensée d'Ayn Rand : jusqu'à quel degré précisément Ayn Rand est-elle aristotélienne ? Notre enquête sur les ressemblances et les différences (considérables, comme le lecteur pourra juger) entre la pensée aristotélienne et celle de Rand, nous est apparue du même coup comme étant une excellente introduction à la pensée randienne. Quoi de mieux que de confronter Rand au maître du Lycée ? Ayn Rand se jucha sur les épaules du géant antique que fut Aristote.

¹⁸ Ayn Rand, *The Objectivist Newsletter*, mai 1963, cité dans Alain Laurent, op. cit., p. 195.

¹⁹ Ayn Rand, *La Grève*, Appendice : « À propos de l'auteure », p. 1167-1168.

²⁰ Ayn Rand, *For The New Intellectual*, p. 22-23. Ma traduction.

En même temps qu'elle est éminemment actuelle, ayant vécue la plus grande partie de sa vie aux États-Unis d'Amérique, alors qu'elle avait passé son enfance sous le régime communiste de l'ex-Union Soviétique, Rand renoue en philosophie avec entre autres l'éthique de la vertu d'Aristote. C'est du moins en quoi consiste, selon nous, l'un des grands apports de la philosophe américaine.

Nous n'avons pas hésité à citer de longs passages des œuvres de Rand dans cette initiation à sa pensée. L'une des raisons qui motivent notre choix est que la vaste majorité des ouvrages randiens n'ont pas encore été traduits en français. Il faut savoir qu'*Atlas Shrugged*, publié en 1957, ne fut traduit en français qu'en... 2011 ! Il faut savoir aussi qu'après la Bible, *La Grève*, est le livre qui a eu le plus d'impact sur la vie des lecteurs américains.²¹ Hilary Clinton confia lors d'une entrevue : « Et naturellement, j'ai eu ma période où je lisais Ayn Rand... »²² Il est peut-être temps, pour les Québécois autant que pour les Français, de prendre la mesure de ce phénomène majeur de la culture américaine de la *self-made woman*.

Nous faisons nôtre la formule latine *Qui bene amat bene castigat* (*Qui aime bien châtie bien*)²³. Pour nous, Ayn Rand fut une grande philosophe, malgré ses errements et les failles nombreuses, comme nous le verrons, que recèle sa pensée. D'ailleurs, quelle grande philosophie ne comporte pas son lot d'erreurs ? Les mauvaises langues prétendent, sans l'avoir lue, qu'Alice Rosenbaum a commis des erreurs philosophiques impardonnables. Qu'il y ait des erreurs dans la pensée de Rand, cela ne fait aucun doute. Nous aurons l'occasion de les signaler au fil de l'étude qui suit. Juge-t-on un philosophe uniquement par ses erreurs ? Dans ce cas, on ne voit pas pourquoi on admet encore Karl Marx au panthéon des grands philosophes alors que sa pensée contient elle aussi, sinon des fautes « impardonnables », du moins des faussetés au plan scientifique.²⁴

²¹ Voir Carlin Romano, *America. The Philosophical*, New York, Alfred A. Knopf, 2012, p. 362.

²² Propos recueilli par Williams Powers dans le *Washington Post*, du 25 août 1996.

²³ Et non pas la déformation humoristique due à Coluche : *Qui aime bien, charrie bien*.

²⁴ Sur ce point, voir la petite étude remarquable de Peter Singer, *Marx. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2000, chapitre 10 «An Assessment», p. 86-88. Singer montre entre autres que les prédictions suivantes ne se sont pas avérées : «L'écart économique entre les capitalistes et les travailleurs a cru»; «Des producteurs indépendants seront progressivement contraints à former les rangs du prolétariat, ouvrant la voie à un tout petit nombre de grands capitalistes et une masse de travailleurs pauvres.»; «Le salaire des travailleurs diminuera vers le seuil de la pauvreté»; «Le taux de profit chutera»; «Le capitalisme s'effondrera en raison de ses contradictions internes.»; «La révolution prolétarienne s'effectuera dans les pays industriels les plus avancés.» Évidemment, ces faussetés ne signifient que la pensée de Marx soit dépourvue d'intérêt au plan philosophique. Pourquoi ne va-t-il pas de même avec Ayn Rand. Il s'agit là, à l'évidence, d'un jugement partial de deux poids deux mesures.

Cette fille d'un pharmacien de Saint-Pétersbourg, dont la famille fut massacrée par les bolcheviks, a cherché à penser le monde d'une manière originale et toute personnelle avec lucidité, force et passion. Voilà qui mérite d'être entendu. Elles sont rares ces femmes à prendre la parole philosophique et à lancer des vérités gravées en lettres de feu. C'est donc avec bienveillance que le public devrait, nous l'espérons, recevoir cette initiation critique à Ayn Rand. Nous souhaitons enfin, par le biais de cette étude, renouveler l'intérêt pour la pensée de celui qui, jusqu'au siècle des Lumières, était tenu pour une sorte d'Einstein, Aristote de Stagire.

Denis Diderot écrit : «On doit exiger de moi que je cherche la vérité; mais non que je la possède. »²⁵ Attitude sage venant d'un adepte des Lumières qui combattit l'autoritarisme de l'Église catholique. Même si l'on pense détenir la vérité, disons plutôt avec Saint Augustin : « Cherchons comme si nous allions trouver, et trouvons comme si nous allions chercher. En effet, « c'est lorsque l'homme a achevé qu'il commence. »²⁶ Pour vérifier le mot d'Augustin, le lecteur devra à la fin de sa lecture commencer à penser. Ce à quoi d'ailleurs John Galt, le héros de *La Grève*, nous exhorte : « Je suis, donc je vais penser. »²⁷

*

²⁵ Diderot, *Pensées philosophiques*, #29, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Classiques Garnier, 1998, p. 27.

²⁶ Saint Augustin, *La Trinité*, Livre 9, 1, in *Œuvres III. Philosophie, catéchèse, polémique*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2002, p. 490. Augustin cite le *Siracide* 18, 7.

²⁷ Ayn Rand, *La Grève*, p. 1057.

LE SUBJECTIVISME

Ayn Rand a résumé en capsules pour ainsi dire sa philosophie qu'elle a baptisée du nom d'*Objectivisme*.

1. *La métaphysique* : la réalité objective ;
2. *L'épistémologie* : la raison ;
3. *L'éthique* : l'égoïsme ;
4. *La politique* : le capitalisme.²⁸

Plus prosaïquement, ces quatre points de la doctrine objectiviste peuvent être exprimés plus simplement ainsi :

1. Si tu veux commander à la nature, obéis-lui ; (*métaphysique*)
2. Tu ne peux désirer à la fois le beurre et l'argent du beurre ; (*épistémologie*)
3. L'être humain est une fin en soi ; (*éthique*)
4. Donnez-moi la liberté ou tuez-moi.²⁹ (*politique*)

Nous aurons à revenir dans les chapitres qui suivent à ces quatre points principaux de la doctrine objectiviste. Dans ce chapitre, je souhaite amorcer le premier point précédent de l'objectivisme en opposant celui-ci à la philosophie contraire, le *subjectivisme*. Il faut savoir que toute la pensée moderne carbure au subjectivisme. Qu'est-ce donc que le subjectivisme ? L'examen de trois grands philosophes modernes défenseurs du subjectivisme, René Descartes (1596-1650) et David Hume (1711-1776), ainsi que Emmanuel Kant (1724-1804) permettent d'illustrer et de comprendre ce qu'est le subjectivisme que dénonce Ayn Rand avec tant de vigueur.

²⁸ Ayn Rand, *Atlas Shrugged*, p. 1074.

²⁹ Idem.

René Descartes

Tous connaissent sans doute le mot célèbre de Descartes : «*Je pense, donc je suis*» (*Cogito, ergo sum*)³⁰. Que signifie-t-il ? Que j'existe du fait que je sois un être pensant. L'être ou l'existant est donc, selon Descartes, une chose pensante (*res cogitans*). En somme, la nature propre de l'humain, c'est sa pensée. Rand serait parfaitement d'accord sur ce dernier point : le propre de l'homme, c'est de penser, plus précisément d'user de sa raison.

Là, toutefois, où les deux philosophes se séparent, c'est lorsque Descartes affirme que penser, c'est être. L'auteur du *Discours de la méthode* admet en somme que l'homme puisse exister sans son corps et, partant, sans l'univers extérieur à conscience qui l'entoure. Sur ce point, Rand est en complet désaccord. Car, pour penser, il faut d'abord être. En outre, il faut bien au préalable que l'univers existe et, évidemment, que j'ai un corps. C'est la primauté de l'être sur la pensée. Que le partisan de Descartes essaie donc de penser sans corps, sans cerveau, sans oxygène, ni soleil, ni terre où poser le pied... Impossible. La raison, que chérissait tant Descartes, le lui commande!

Objectivement parlant, il faut donc admettre l'être précède la pensée et lui est antérieur. C'est le principe réaliste de l'antériorité de l'être sur la pensée. Comme l'écrit Thomas d'Aquin (1225-1274), grand commentateur d'Aristote : «*Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprendit se intelligere ens*» (« La pensée appréhende d'abord l'être lui-même, et ensuite elle s'appréhende en train d'appréhender l'être. »)³¹

Avec Descartes, donc, le rapport d'antériorité entre l'être et la pensée qui fut celui que posait Aristote, et que reprend Thomas d'Aquin à sa suite dans la citation précédente, s'inverse : la pensée précède l'être. Celle-ci, royaume du sujet, de la *subjectivité* donc, précède celui de l'être, c'est-à-dire de l'objectivité. Comme dit John Galt, le héros du

³⁰ René Descartes, *Discours de la méthode*, 4^e partie, in *Œuvres et lettres*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 147.

³¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1a, q. 16, 4, ad 2um.

roman randien *La Grève* : « Cela est, par conséquent je le veux. » Eux [les partisans du subjectivisme] disent : « Je le veux, par conséquent cela est. »³²

Descartes fut en philosophie de la connaissance un illustre représentant du *rationalisme*. Le rationalisme veut que toute connaissance en bonne et due forme provienne de la raison. Jusqu'ici, encore une fois, Descartes et Rand marchent la main dans la main. Là où leur chemin diverge c'est que, pour Descartes, la raison tourne pour ainsi dire sur elle-même. Elle n'est pas imputable devant le tribunal de la réalité extérieure (la *res extensa*). En somme, la raison cartésienne n'est pas ancrée dans le réel puisque le réel fait appel aux sensations ainsi qu'aux impressions sensibles, lesquelles peuvent être trompeuses.

Un bateau aperçu au loin paraît petit, du moins selon la perception visuelle. Le même bateau a une taille énorme accosté au quai. Les deux perceptions visuelles me donnent donc des informations contradictoires sur la taille réelle du bateau. Pourtant, d'après la loi logique de non-contradiction³³, la raison me dicte qu'un bateau ne peut être à la fois gros et petit. Je puis donc savoir que le bateau a une seule et unique taille, mais les sens – la vue, en l'occurrence – peuvent nous tromper.

Ne faisant pas confiance aux sens, un rationaliste à la Descartes s'enferme dans la raison pure évitant le réel. Aristote, plus terre à terre que son maître Platon qui, bien avant Descartes, fut le maître incontesté du rationalisme idéaliste, pense, lui, que le réel, ce qui est, bref, la vérité, était accessible aux sens. Dans un passage tiré des *Seconds Analytiques*, Aristote écrit en effet :

Il est donc clair que nous ne pouvons pas posséder une connaissance innée des idées, et que les idées ne peuvent non plus se former en nous alors que nous n'avons aucune connaissance [...]. C'est pourquoi nous devons nécessairement posséder quelque capacité à les acquérir [...] que l'on appelle perception sensible. Mais bien que la perception sensible soit innée chez tous les animaux, chez certains il se produit une persistance de l'impression sensible qui ne se produit pas chez les autres [...]. Les animaux chez qui se produit cette persistance retiennent encore, après la sensation, l'impression sensible dans la conscience.

Et quand une telle persistance s'est répétée un grand nombre de fois, [...] de la sensation vient ce que nous appelons le souvenir, et du souvenir plusieurs fois répété d'une même chose vient l'expérience, car une multiplicité numérique de souvenirs constitue une seule

³² Ayn Rand, *La Grève*, p. 1034.

³³ Voir Aristote, *Métaphysique* 3, 4 1006a 1.

expérience. Et c'est de l'expérience à son tour [...] que vient l'idée. Nous concluons que [la connaissance n'est pas innée en nous], mais [qu'elle provient] de l'expérience sensible.

[...] Il est donc évident que c'est nécessairement l'induction [*epagogè*] qui nous fait connaître les idées, car c'est de cette façon que la sensation elle-même produit en nous l'universel.³⁴

Platon, le maître d'Aristote, aurait été scandalisé par cet extrait. Pour Platon, concepteur de la fameuse « théorie des Idées », au contraire :

Avant de voir, d'entendre, d'user de nos sens, il faut que nous sachions ce qu'est l'égalité en soi, pour y rapporter les inégalités perçues à l'aide des sens. Donc, c'est avant de naître que nous avons appris ce qu'est l'égalité en soi. Nécessairement, nous avons un savoir antérieur de l'égalité, qui nous fait dire que les objets égaux aspirent tous à être semblables, sans y parvenir vraiment.³⁵

Tout comme le représente le tableau de Raphaël, *L'école d'Athènes*, Platon part pour ainsi dire du « ciel des Idées », alors qu'Aristote part des choses particulières pour parvenir aux fameuses idées platoniciennes. Il convient toutefois de noter une importante différence entre Platon et Descartes. La raison pour le premier n'est pas en nous, comme chez le second, mais provient du fameux Monde de la Raison, c'est-à-dire des Idées. D'où l'« idéalisme » platonicien. En somme, la raison devient subjective chez Descartes, au sens où elle ne pas redevable de la réalité extérieure sensible. Contrairement à la fois à Platon et à Descartes, Aristote part de la réalité sensible pour aboutir aux intelligibles, c'est-à-dire ce que les médiévaux appelleront les « Universaux ». Pour le maître du Lycée, l'intelligence humaine possède une faculté, l'*abstraction*, permettant de passer d'individus particuliers à des universaux ; bref, à des *concepts*.

Rand souscrit entièrement à la conception épistémologique aristotélicienne de la raison : « La raison est la faculté qui identifie et intègre le matériel fourni par les sens de l'homme. »³⁶ De même aussi pour la notion de «concept» : « Un '*concept*' est

³⁴ Aristote, *Seconds Analytiques*, II, 19, 99b-100b

³⁵ Platon, *Phédon*, 75a.

³⁶ Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, p. 43.

l'intégration mentale de deux ou plusieurs réalités concrètes perceptuelles, qui sont isolées par un processus d'*abstraction* et unifiées au moyen d'une définition précise. »³⁷

Dans le jargon philosophique, la conception épistémologique anti-rationaliste est qualifiée d'« empiriste » (grec, *empeira*, expérience). Comme le dit l'adage médiéval attribué à John Duns Scott (1266-1308), mais remontant à Aristote : «*Nihil est in intellectu quod non prius in sensu*» (« Rien n'est dans l'intellect qui n'ait d'abord été dans les sens »).

On ne qualifie pas d'habitude Aristote d'empiriste. Ce titre revient aux penseurs anglais modernes, dont fait partie David Hume, sur lequel nous allons maintenant nous pencher.

David Hume

Il semble donc, de prime abord que Rand souscrirait à l'épistémologie empiriste. Nous y reviendrons. Pour l'instant, disons qu'au siècle des Lumières, les philosophes britanniques seront les grands défenseurs de l'empirisme. On songe à John Locke (1632-1704), David Hume, on l'a dit, ainsi qu'à George Berkeley (1685-1753). La tradition philosophique les oppose aux rationalistes continentaux : René Descartes, Baruch Spinoza (1632-1677) ainsi que Georg Wilhelm Leibniz (1646-1716).

On a vu que Descartes était un rationaliste subjectiviste. De son côté, David Hume, bien qu'empiriste, demeure toutefois un fier représentant du subjectivisme, ce que ne peut souffrir Rand. Qu'y a-t-il dans l'empirisme de bon aloi de Hume qui ne soit bon qu'à jeter aux orties? Écoutons d'abord Hume lui-même : « Il est aussi peu contraire à la raison de préférer à mon plus grand bien un bien reconnu moindre et d'aimer plus ardemment celui-ci que celui-là. »³⁸

Supposons que je veuille me débarrasser de mouches qui m'agacent et m'irritent. En furie, je sors un revolver et me mets à tirer à bout portant sur les bestioles. On

³⁷ Ibid., p. 41.

³⁸ David Hume, *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962, p. 525-526.

conviendra que j'aurais alors perdu la raison, ou en tout cas que ça ne tourne pas rond chez moi. D'après Hume, je n'aurais pas plus de raison d'utiliser un tue-mouche qu'un revolver. Toujours selon Hume, ma colère, tout comme la lucidité (la raison), ne seraient que deux passions – deux sentiments (*feelings*), si l'on préfère – dont la force de l'une l'emporte parfois sur l'autre ; en l'occurrence, dans le cas qui nous occupe, la colère a pris le dessus sur la raison. D'où le célèbre mot de Hume : « La raison est, et elle ne peut être, que l'esclave des passions; elle ne peut prétendre à d'autre rôle qu'à les servir et à leur obéir. »³⁹

En somme, la raison n'existe pas dans le monde, selon Hume. Il ne serait jamais objectivement vrai, indépendamment de nos sentiments subjectifs, que telle chose soit bonne ou mauvaise. Selon Hume, nous ne faisons que projeter nos sentiments sur les événements qui se produisent dans le monde.

Voilà qui illustre très précisément ce qu'Ayn Rand condamne : la fuite de la raison hors de la réalité, c'est-à-dire, en un mot, l'*irrationnel*. Rand écrit :

Aujourd'hui comme avant, la plupart des philosophes conviennent que la norme ultime de l'éthique est l'*irrationnel*, qu'ils nomment « postulat arbitraire », « choix subjectif » ou « engagement émotionnel »... Quelle que soit leurs divergences, les moralistes contemporains s'entendent pour dire que l'éthique est une question *subjective* et que trois choses ne font pas partie de son domaine : la raison, l'esprit et la réalité.⁴⁰

Nous venons, il est vrai, de quitter le terrain de l'épistémologie, pour nous engager sur celui de l'éthique. Revenons à l'épistémologie. Hume fut un grand sceptique. Il s'est rendu célèbre par ses doutes sceptiques concernant sa critique de la fameuse notion de *causalité* que nous pouvons expliciter comme suit :

Voici qu'une boule de billard roulant sur le tapis en frappe une autre laquelle, auparavant immobile, se met en mouvement. Apparemment, l'observation montre que la première boule engendra le mouvement de la seconde. Rien n'est moins sûr, dit Hume. À aucun moment, nous n'aurions observé la relation de *cause à effet* entre les deux boules. En fait, croit Hume, nous présupposons cette relation, non pas donc parce que nous

³⁹ Ibid., p. 524.

⁴⁰ Ayn Rand, *La vertu de l'égoïsme*, p. 26.

l'aurions observée, ni parce que la raison nous y oblige, mais par simple *habitude* ou *accoutumance*. Par conséquent, d'après Hume, la causalité, c'est-à-dire la relation de cause à effet, n'est pas observable dans l'expérience sensible. Or, si la science est à la recherche des causes des phénomènes naturels, la science est donc à la recherche d'illusions. Hume jeta ainsi un sérieux doute sur la légitimité même de la science.

Pour ce qui nous concerne, Hume met en question le réalisme du sens commun sur lequel se fonde Aristote ainsi que toute la tradition philosophique qui lui succéda. Avant de condamner Aristote, il convient de revenir à l'analyse humienne de la causalité. Rappelons que, selon Hume et toute la modernité, le seul type de cause est la cause dite « efficiente » ou motrice définie comme un événement X qui suit un événement Y. En d'autres termes, la relation de causalité est conçue par Hume comme une relation temporelle entre deux événements distincts, l'un ayant lieu avant l'autre. La relation causale n'est qu'apparente soutient Hume; elle n'aurait de réalité qu'en nous, dans nos habitudes prises de constater l'événement X suivit de l'événement Y. Or, c'est ici que l'analyse humienne erre. En effet, dans l'exemple classique d'une boule qui en frappe une autre pour la mettre en mouvement, ce ne sont pas des événements qui sont en jeu et reliés successivement, mais des choses ou des êtres – des « substances », dirait Aristote – *agissant simultanément*. D'après, en effet, le réalisme du sens commun d'Aristote sur lequel s'acharne toute la modernité et sur lequel nous reviendrons, la cause motrice responsable du mouvement de la seconde boule percutée par la première est bel et bien *simultanée* avec le mouvement de la boule et non pas *antérieure* à sa percussion. Aristote accepterait volontiers de dire que la percussion par la première boule de la seconde qui se met en mouvement ne constitue qu'un seul et même mouvement mais décrit de deux manières différentes. L'analyse humienne de la causalité est donc aberrante ; pas du tout conforme à la réalité. Elle est déraisonnable et, encore une fois, elle renvoie à une réalité – les causes et leurs effets – dans le monde de la subjectivité humaine. Le réalisme aristotélicien en sort victorieux, et le scepticisme humien, qui plonge la science dans le chaos, se trouve réfuté.

Emmanuel Kant

Ce n'est toutefois ni Descartes ni Hume que Rand a principalement dans sa mire. Celui qu'elle condamne sans appel comme étant le philosophe irrationnel par excellence, c'est Emmanuel Kant (1724-1804) : « Comment une aussi grotesque philosophie irrationnelle que celle de Kant a pu dominer la philosophie occidentale ? »⁴¹, se demande Rand. Pourquoi en fait tant d'acharnement de sa part sur celui que la communauté des philosophes tient, avec d'excellentes raisons, pour le plus grand des philosophes des Lumières ? L'auteur de la fameuse *Critique de la raison pure* aurait eu le malheur, selon Rand, de « divorcer la raison de la réalité ». Comment au juste ?

Il faut dire que, pour Kant, la réalité est inconnaissable en elle-même. C'est ce qu'il a appelé le *noumène*. Les êtres humains n'auraient accès qu'aux « phénomènes », la réalité nous échappant absolument. C'est ainsi, par exemple, que le temps et l'espace n'existent pas en réalité en dehors de notre conscience, mais dans la conscience elle-même (l'entendement). L'épistémologie kantienne considère que les catégories de l'entendement, ainsi que sa base empirique ou expérimentale, sont les seules « réalités » que l'homme puisse connaître. Kant définissait sa propre philosophie d'« idéalisme transcendantal ». Or, l'idéalisme est une forme de subjectivisme en ce sens que la raison n'existe comme faculté qu'à l'intérieure de la conscience humaine. En somme, le subjectivisme de Kant consiste à dire que la raison ne peut connaître le monde tel qu'il est en lui-même ; elle ne peut connaître qu'elle ne peut connaître ! Voilà bien une étonnante incohérence qui va à l'encontre de la loi logique d'identité, A est A, sacro-sainte pour la rationaliste radicale qu'est Ayn Rand.

Un peu à la façon du positivisme logique qui triomphait dans les années 1930 à 1950 aux États-Unis – que Rand n'a cessé de condamner -, Kant a limité les pouvoirs de la raison. Il faudrait donc admettre l'impuissance foncière de la raison humaine. Aussi, les ambitions des grands métaphysiciens antérieurs à Kant de vouloir fonder l'existence

⁴¹ Ayn Rand *Letter*, 1973. Cité dans Alain Laurent, op. cit., p. 201.

de Dieu, la liberté, la morale, etc., seraient parfaitement vaines. D'où la célèbre phrase de Kant: «Je devais donc supprimer le *savoir*, pour trouver une place pour la *foi*...»⁴².

Aux yeux de Rand, lorsqu'un penseur s'en remet en bout de piste à la foi, ce qu'elle désigne comme étant le « mysticisme », où la raison se trouve réduite à une peau de chagrin, c'est la pire des ignominies philosophiques qui soit commise.

Dans le discours-fleuve de John Galt, il y a ce passage où il est question implicitement de Kant, « ce mystique », et la foi.

Ne dites pas que vous avez peur de vous en remettre à votre intellect parce que vous savez trop peu de choses. Vous sentiriez-vous plus sûr de vous si vous vous abandonniez aux mystiques de tous bords et rejetiez le peu que vous savez ? Vivez et agissez dans les limites de vos connaissances, en les repoussant sans cesse jusqu'au dernier jour. Libérez-vous de ces prêcheurs sur gages qui pratiquent le terrorisme intellectuel. Acceptez l'idée que vous n'êtes pas omniscient, mais que ce n'est pas en jouant au zombie que vous le deviendrez; que votre esprit est faillible, mais que ce n'est pas en devenant stupide que vous le rendrez infaillible. Acceptez qu'une erreur commise par vous-même est préférable à dix vérités dictées par la foi d'un autre. Dans le premier cas, vous pourrez toujours corriger votre erreur. Dans le second cas, vous vous privez de la capacité de distinguer le vrai du faux.⁴³

La détestation de Kant par Rand vise moins l'épistémologie du maître de Königsberg que sa morale, celle du devoir. Pour Rand, Kant serait le champion de la morale altruiste. Ce qui est pire, voire impardonnable dans le cas de Kant, c'est que, pour ce faire, il ait fait appel à la *raison* :

C'est un fait historiquement avéré que la visée de Kant fut en philosophie de sauvegarder la morale altruiste, laquelle ne saurait survivre sans un fondement mystique. Sa métaphysique ainsi que son épistémologie s'élaborèrent d'après cette visée. Évidemment, il ne s'est pas proclamé lui-même un mystique – peu l'ont fait depuis la Renaissance. Il se proclama le champion de la raison – de la raison « pure »... Il attaqua la raison – il élaborait une conception de ce qu'*est* la raison pour faire du mysticisme une voie évidente, parfaitement rationnelle du point de vue du sens commun. Il ne contesta pas la légitimité de la raison – il déclara qu'elle n'était que ' limitée ', qu'elle conduit à des contradictions, que tout ce que nous percevons n'est qu'illusion et que l'on ne saurait percevoir la réalité ou ' les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. ' Il affirma, en effet, que ce que nous percevons n'est pas réel *en raison* de ce que nous les percevons.⁴⁴

Nous reviendrons ultérieurement sur la moralité altruiste de Kant quand nous aborderons le thème de l'éthique au chapitre 6, tel que revue et corrigé par Ayn Rand. Pour l'heure,

⁴² Tirée de la Préface à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* (1787).

⁴³ Ayn Rand, *La Grève*, p. 1057.

⁴⁴ Ayn Rand, «Faith and Force : The Destroyers of the Modern World», in *Philosophy : Who needs it*, Penguin Books, Signet, 1982, p. 87. Ma traduction.

concluons par ce témoignage de Leonard Peikoff, l'héritier désigné de la pensée randienne, concernant l'horreur qu'inspirait Kant à Rand :

Lorsque quelqu'un énonce que la réalité est irréelle ou que la raison est subjective, sans le réaliser, il s'attaque aux convictions ainsi qu'aux valeurs qui sont miennes. Tout ce que j'aime dans la vie – mon œuvre, mon mari, ma musique, ma liberté, la capacité créatrice de l'esprit humain –, tout cela fait appel à ma perception de réalité, et devient illusoire et inexistant si l'on dit que la raison est impuissante. Une fois que l'on concède à Kant sa vision des choses, vous ouvrez la porte aux destructeurs de l'humanité, car les créatures qui, étant ainsi libres de ne pas être rationnelles, vont – comme c'est le cas depuis Kant – déposséder les producteurs, sacrifier les valeurs, en jetant le reste d'entre nous sous la botte du fascisme et du communisme.⁴⁵

Pour ma part, je ne puis dire si, effectivement, c'est le soi-disant subjectivisme de Kant qui fut à la source de la montée du nazisme en Allemagne, du communisme en Russie et en Chine qui entraînèrent tous deux l'hécatombe humanitaire que l'on sait. En tout cas, Kant, contre Hume, a défendu la raison *intrinsèque* contre la raison *instrumentale*. Hume, comme on l'a vu, a toutes les apparences de défendre la raison instrumentale lorsqu'il affirme que « la raison ne peut être que l'esclave des passions ». Ainsi, la raison ne peut prescrire que les moyens appropriés pour satisfaire nos désirs. « Tu veux consommer de la pornographie, alors rends-toi sur Internet », dit la raison *instrumentale* – ce que Kant désigne comme étant l'Impératif hypothétique. Au contraire, la raison *intrinsèque* - l'Impératif catégorique – dit : « Fais ce que tu voudrais que tout le monde fasse ». Puis-je vouloir que tout le monde consomme de la pornographie ? Ce qui signifierait alors que notre existence deviendrait pornographique. Dans ce cas, la pornographie n'aurait tout bonnement plus sa raison d'être. Donc, A cesserait d'être A. Comme on le constate, par le critère de la loi d'identité, A est A, Kant et Rand tombent tous deux d'accord ! Nous le verrons dans la suite, la critique randienne de Kant est en bonne partie injustifiée.

⁴⁵ Leonard Peikoff, *My Thirty Years With Ayn Rand : An Intellectual Memoir*, in Ayn Rand, *The Voice of Reason. Essays in Objectivist Thought*, édité avec des essais de Leonard Peikoff, New York, NAL Books, 1988, p. 337. Ma traduction.

L'OBJECTIVISME EST UN RÉALISME

Maintenant que le lecteur a une assez bonne idée du subjectivisme en philosophie moderne (nous aurions pu développer davantage le sujet, mais il nous aurait alors fallu dépasser les bornes prescrites par le présent essai), il convient maintenant d'aborder la philosophie proprement dite d'Ayn Rand. Comment s'y prendre ? La question se pose puisque la philosophie de la romancière de *La Grève* se veut systématique au sens classique du terme. On est en fait en présence d'un édifice philosophique qui a la prétention de répondre à toutes les grandes questions fondamentales. Toutes ces réponses s'entremêlent formant une sorte de réseaux de concepts. L'auteure a promis elle-même a plusieurs reprises au cours de sa vie de rédiger un traité systématique de l'objectivisme, mais elle n'a jamais tenu sa promesse. Elle s'est contentée d'écrire des textes, certes substantiels, mais circonstanciels.

La meilleure présentation systématique de la doctrine objectiviste demeure le discours-fleuve de John Galt dans *La Grève*, discours s'étendant sur une bonne soixantaine de pages.⁴⁶ Si le texte est d'une richesse extraordinaire au plan des idées, il reste en contrepartie long, touffu et, pour tout dire, indigeste. Pour une adepte comme Rand de la raison, on aimerait pouvoir examiner le discours de John Galt sous la forme d'un raisonnement composé de prémisses et de thèses. C'est d'ailleurs ce que le philosophe analytique, libertarien, Robert Nozick proposa dans un article intitulé « On the Randian Argument »⁴⁷. Étant donnée la notoriété de son auteur après la publication en 1974 d'*Anarchie, État et Utopie*⁴⁸, l'essai de Nozick fut bien reçu par le public car, finalement, la soi-disante piètre pensée d'Ayn Rand était pour une fois mise en évidence. Aussi, la réplique à l'article de Nozick par D. Den Uyl et D. Rasmussen, « Nozick on the

⁴⁶ Chapitre XXVII, «C'est John Galt qui vous parle», aux pages 1006 à 1068 de l'édition française.

⁴⁷ Paru originalement dans la revue *The Personalist*, #582, printemps 1971. Une traduction française est disponible en ligne : <http://herve.dequengo.free.fr/Nozick/Nozick2.htm>.

⁴⁸ Traduction française en 1988 aux Presses universitaires de France.

Randian Argument », passa presque inaperçu.⁴⁹ Pourtant, les deux auteurs réfutent point par point l'argumentaire nozickien. De plus, ils proposent (en section IV de leur essai) un raisonnement analytique permettant de conclure au principe social voulant que la liberté soit la valeur prédominante à partir de la prémisse initiale selon laquelle la vie constitue la fin ultime en soi pour tout être vivant.

Comme nous y invite d'ailleurs les auteurs, il ne faudrait surtout pas tenir leur raisonnement comme l'expression complète et achevée de la pensée randienne. Néanmoins, nous aurons à y revenir plus loin. Pour le moment, nous proposons un raisonnement moins complexe que celui de Den Uyl et Rasmussen afin de faciliter l'initiation à la pensée randienne. Ce raisonnement tente de serrer de près la pensée randienne en suivant le discours de John Galt dans *La Grève*. Le voici avec 10 prémisses :

- a) L'existence existe.
- b) S'il veut survivre, l'être vivant qu'est un être humain doit penser rationnellement.
- c) Penser rationnellement, c'est bien penser ou penser comme il faut, c'est-à-dire conceptuellement.
- d) Penser rationnellement est un choix, c'est-à-dire un choix moral : le bonheur en est l'enjeu. (Ceux et celles qui ne pensent pas rationnellement croupissent dans le malheur.)
- e) Bien penser, c'est découvrir ce qui est, c'est-à-dire la vérité (dont a à e).
- f) Ce qui est rationnel est moral. («Un processus rationnel est un processus *moral*.»⁵⁰)
- g) L'exercice de la raison est une vertu.
- h) Il faut traiter les autres comme une fin en soi, jamais comme un moyen.
- i) Un système de droits de l'homme permet d'assurer la vie en société.
- j) Le capitalisme est le système social qui assure le respect des droits.

⁴⁹ L'article de Den Uyl et Rasmussen paru dans *The Personalist* en avril 1978. Contrairement au texte de Nozick qui bénéficia d'une traduction française, celui de Den Uyl et Rasmussen attend toujours son traducteur. Douglas J. Den Uyl enseigne la philosophie à Bellarmine College (Louisville, Kentucky), alors que Douglas B. Rasmussen enseigne à St. John's University. Ils sont les auteurs d'un important recueil d'essais sur la pensée philosophique de Rand : *The Philosophic Thought of Ayn Rand* (1984).

⁵⁰ Ayn Rand, *La Grève*, p. 1014.

Nous allons commencer en nous limitant pour le reste de ce chapitre à l'examen de la première prémisse (a) : *L'existence existe*. John Galt dit : « Ma morale, fondée sur la raison, tient en une proposition : l'existence existe et il n'y a pas d'autre choix que de vivre. Tout le reste en découle. »

Que peut-on vouloir dire par cette étonnante assertion ? Tous conviendront qu'il s'agit ici d'une formule philosophique typique, telles ces formules creuses couramment entendues : « Après tout, on n'a qu'une vie à vivre », « Ainsi va la vie; que peut-on y faire ? ». Mais la phrase de John Galt, alias Ayn Rand, « l'existence existe », paraît plus étonnante encore. On pourrait y voir une simple tautologie, telle « Un cercle est rond » ou « A est A » (le principe d'identité).

Or, Galt nous *informe* de quelque chose de fondamental, d'essentiel, par sa petite formule lapidaire. De quoi nous informe-t-il au juste? Aurions-nous oublié ou négligé quelque chose d'important, voire de crucial pour ainsi dire, pour que le héros de *La Grève* nous interpelle de la sorte ? Oui, exactement. Qu'aurions-nous donc négligé ? L'existence, pardi ! Plus précisément, la *réalité*. Nous oublions que nous vivons, que notre réalité est de cette nature : *vivre*. Nous, nous nous perdons dans le rêve, l'illusion, les caprices, l'irrationalité, etc. Bref, nous plongeons tête baissée dans ce dont nous discutons au chapitre précédent, à savoir la *subjectivité* ainsi que son indissociable compagne, l'irrationalité. John Galt souhaite en somme renverser l'empire du subjectivisme qui a cours pour y instaurer à la place l'*objectivisme*.

L'objectivisme de Rand est un *réalisme*. On a effleuré le réalisme dans le chapitre précédent, le réalisme d'Aristote, là où il fut question du subjectivisme de Hume à propos de la causalité. Le réalisme en philosophie c'est la doctrine traditionnelle voulant qu'un monde extérieur existe indépendamment de nos consciences. Ou encore, comme l'écrit Roger Pouivet, dans *Philosophie contemporaine* :

Réalisme. De larges secteurs de la réalité sont ce qu'ils sont absolument, c'est-à-dire indépendamment de nos options conceptuelles ou théoriques. Nous devons nous efforcer de

faire correspondre ces options à ce qui existe et à ce que sont les choses indépendamment de nous.⁵¹

En d'autres termes, le réalisme défend le principe de l'antériorité de l'être sur la pensée. Comme on l'a vu, Descartes défendit le principe inverse : l'antériorité de la pensée par rapport à l'être. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle on qualifie habituellement la philosophie cartésienne d'« idéalisme ». En effet, les pensées ainsi que les idées ont une réalité plus grande que la réalité extérieure à la conscience. En ce sens, Platon était un illustre représentant de l'idéalisme où les fameuses « Idées » ou « Formes » sont plus réelles que les choses physiques, matérielles, sensibles, participant des Idées ou Formes. Aristote, comme on l'a vu rapidement, réagit vigoureusement contre l'idéalisme de son maître en défendant le réalisme du sens commun. Le témoignage suivant résume bien le point de départ du réalisme du sens commun d'Aristote reposant sur le principe de l'antériorité de l'être sur la pensée.

...tout nous indique que l'univers était là bien avant notre pensée, la vie animale *bien avant* l'émergence de l'espèce humaine, l'enfant que nous avons été *bien avant* l'adulte que nous sommes devenus, notre corps *avant* notre intelligence, nos sensations *avant* nos idées abstraites et l'expérience quotidienne *avant* les théories scientifiques.⁵²

Penser le contraire du principe de l'antériorité de l'être sur la pensée, c'est soutenir l'antiréalisme. Comme l'écrit encore Roger Pouivet :

Antiréalisme. Tout ce qui existe est, au moins en grande partie, relatif à certaines options conceptuelles ou théoriques dépourvues de nécessité, et les choses ne sont ce qu'elles sont qu'en fonction de ces mêmes options. La notion d'une réalité absolument indépendante est dépourvue de sens.⁵³

Le débat contemporain fondamental porte sur le réalisme et l'antiréalisme. Des questions d'une très grande généralité – dite « métaphysique » - font l'objet de la controverse. Par exemple : « Le monde existe-t-il ? » ; « A-t-il les caractéristiques que nous lui attribuons ou ne sont-elles que nos façons de nous le représenter ? » ; « Pouvons-nous connaître les choses telles qu'elles sont ? ».

⁵¹ Roger Pouivet, *Philosophie contemporaine*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 133.

⁵² Laurent-Michel Vacher, en collaboration avec Jean-Claude Martin et Marie-Josée Daoust, *Débats philosophiques, Une invitation*, Montréal, Liber, 2002, p. 25.

⁵³ Roger Pouivet, op. cit..

Ayn Rand est une réaliste pur et dur au sens précédemment défini du terme réalisme. En insistant comme le fait la modernité sur le « sujet connaissant », par exemple chez Kant, c'est le triomphe de l'antiréalisme. Rand est une anti-antiréaliste. Elle nage à contre-courant de toute la modernité. C'est peut-être ce qui explique qu'on l'ait banni de la communauté philosophique. Elle aurait commis le sacrilège de défendre à nouveaux frais le réalisme éculé remontant à Aristote.

La dernière des interrogations précédentes, « Pouvons-nous connaître les choses telles qu'elles sont ? », interroge le fait que l'univers existe bel et bien à l'extérieur de notre conscience ou de notre pensée ; qu'il possède des caractéristiques qui lui sont propres. Les partisans du réalisme comme Aristote et Rand répondent avec un grand Oui !

Au début de la *Métaphysique*, Aristote écrit : « Tout homme [toute femme] commence par s'étonner de ce que les choses sont ce qu'elles sont. »⁵⁴ Cet étonnement suscite chez l'être humain la recherche de *causes* qui font qu'un être est ce qu'il est, vit ce qu'il vit, qu'il devient ce qu'il est et s'accomplit. Évidemment, la question se pose en tout particulier pour l'être humain. Contrairement, à Hume, ces causes n'existent pas que dans l'esprit humain, elles ont une réalité indépendante dans le monde extérieur. Le problème de la vérité, pour un réaliste, consiste à faire correspondre la réalité extérieure à la pensée, la représentation mentale des causes et des effets qui se produisent dans la réalité.

« Ce qui existe, existe ! » n'est donc une vaine tautologie, mais une affirmation capitale touchant le monde, la réalité. Chez Aristote, l'assertion signifie que ce qui existe, existe *en vue d'une fin (telos)*. Blaise Pascal écrit dans ses *Pensées* : « L'homme est visiblement fait pour penser. C'est toute sa dignité et tout son mérite; et tout son devoir est de penser comme il faut. »⁵⁵ D'après Pascal, donc, l'homme est ainsi fait – aujourd'hui, nous dirions, qu'il est « programmé » - qu'il est prédestiné à penser, plus précisément, à bien penser. Voilà, le but, le *telos* aurait dit Aristote, auquel l'homme est appelé. Ayn Rand ne dit pas autre chose. « L'homme existe, donc il pense. » Voilà ce que

⁵⁴ Aristote, *Métaphysique*, A 2 983a 14.

⁵⁵ Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Seuil, 1962, p. 243. Pensée #620.

Rand ne cesse de rappeler. Et elle n'a de cesse de rappeler du même souffle que cela ne se fait pas automatiquement. Car, penser, exige de l'effort, de la volonté. « Penser n'est pas une fonction automatique. En tout moment et dans toutes les circonstances de sa vie, l'homme est libre de penser ou d'éviter de penser. »⁵⁶

Penser, donc, implique une décision volontaire. Voilà comment Rand dérive un « *doit* » à partir d'un « *est* ». Ce que depuis Hume, bon nombre de philosophes contestent et condamnent. Selon Hume, en effet, les faits sont neutres au plan de la valeur. Ils ne sont ni bons ni mauvais en eux-mêmes. Ils sont, un point c'est tout. L'homme paraît être fait pour penser. Excellent, dit Hume. Cependant, on ne saurait inférer, selon Hume, qu'*il doive penser comme il faut*. Dans un passage célèbre, l'auteur du *Traité de la nature humaine* écrit :

Prenez une action reconnue comme vicieuse : un meurtre prémédité, par exemple. Examinez-la sous tous les aspects et voyez si vous pouvez découvrir ce point de fait, cette existence réelle que vous appelez vice. De quelque manière que vous la preniez, vous trouvez seulement certaines passions, certains motifs, certaines volitions et certaines pensées. Il n'y a pas d'autre fait dans ce cas. Le vice vous échappe entièrement tant que vous considérez l'objet. Vous ne pouvez le trouver jusqu'au moment où vous tournez votre réflexion sur votre propre cœur et découvrez un sentiment de désapprobation qui naît en vous contre cette action.⁵⁷

Ainsi, donc, pour Hume, ce que nous tenons pour odieux, ignoble, injuste, infâme, exécrable, haïssable, blâmable et condamnable, dans les événements et les situations (les faits) que nous rencontrons, n'est lié qu'à des *sentiments* (*feelings*) d'aversion et de réprobation que nous projetons sur ces événements et situations. En eux-mêmes, ces événements ne sont ni bons ni mauvais ; ils ne le deviennent que relativement à nous et à ce que nous éprouvons en face d'eux. Ne cherchons donc pas le vice ou la vertu (le bien ou le mal), nous dit Hume, dans les faits existant en dehors de nous, mais en nous c'est-à-dire dans nos *sentiments*. Celui ou celle qui déclare « Voler est odieux » ou « Le droit à la propriété est inviolable », n'affirme rien qui soit susceptible de vérité ou de fausseté par rapport à des faits objectifs : il n'exprime que des *sentiments subjectifs* d'aversion et de réprobation. Nous retrouvons là le subjectivisme de Hume que Bertrand Russell (1872-1970) reprendra à son compte. Il vaut la peine de citer un passage de *Science et religion*, où Lord Russell écrit :

⁵⁶ Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, p. 44.

⁵⁷ David Hume, *Traité de la nature humaine* (1739), Livre III, Première partie, section 1.

Quand un homme dit : « Ceci est bon en soi », il paraît affirmer un fait, tout comme s'il disait : « Ceci est carré » ou « Ceci est sucré ». Je pense que c'est là une erreur. Je pense qu'il veut dire en réalité : « Je souhaite que tout le monde désire ceci », ou plutôt : « Puisse tout le monde désirer ceci ». Si l'on interprète ses paroles comme une affirmation, il s'agit seulement de l'affirmation de son désir personnel; par contre, si on les interprète d'une façon plus générale, elles n'affirment rien, mais ne font qu'exprimer un désir. Le désir lui-même est personnel, mais son objet est universel. C'est, à mon avis, ce singulier enchevêtrement du particulier et de l'universel qui a causé une telle confusion en matière de morale.

La question deviendra peut-être plus claire si nous opposons une sentence morale à une phrase qui affirme un fait. Si je dis : « Tous les Chinois sont bouddhistes », on peut me confondre en exhibant un Chinois chrétien ou musulman. Si je dis : « Je crois que tous les Chinois sont bouddhistes », on ne peut pas me confondre par des preuves venues de Chine, mais seulement par la preuve que je ne crois pas ce que je dis: car ce que j'affirme ne concerne que mon propre état d'esprit. Si maintenant un philosophe dit : « La beauté est un bien », je peux interpréter sa phrase comme signifiant : « Puisse tout le monde aimer ce qui est beau » (ce qui correspond à « Tous les Chinois sont bouddhistes »), ou « Je souhaite que tout le monde aime ce qui est beau » (ce qui correspond à « Je crois que tous les Chinois sont bouddhistes »). La première phrase [« Puisse tout le monde aimer ce qui est beau »] n'affirme rien, mais exprime un souhait; étant donné qu'elle n'affirme rien, il est logiquement impossible qu'il existe des preuves pour ou contre, ou qu'elle soit vraie ou fausse. La deuxième phrase [« Je souhaite que tout le monde aime ce qui est beau »], au lieu d'être simplement optative, affirme un fait, mais, ce fait concerne l'état d'esprit du philosophe, et on ne peut réfuter cette affirmation qu'en démontrant qu'il n'éprouve pas le désir qu'il prétend éprouver. Cette deuxième phrase n'est pas du ressort de la morale, mais de la psychologie ou de la biographie. La première phrase, qui est bien du ressort de la morale, exprime le désir de quelque chose, mais n'affirme rien.

Si l'analyse ci-dessus est correcte, la morale ne contient aucune affirmation, vraie ou fausse, mais se compose de désirs d'un certain genre, à savoir de ceux qui ont trait aux désirs de l'humanité en général - et des dieux, des anges et des démons, s'ils existent. La science peut examiner les causes des désirs, et les moyens de les réaliser, mais elle ne peut contenir aucune sentence morale proprement dite, parce qu'elle s'occupe de ce qui est vrai ou faux.

La théorie que je viens de présenter est une des formes de la doctrine dite de la "subjectivité" des valeurs. Cette doctrine consiste à soutenir que, si deux personnes sont en désaccord sur une question de valeur, ce désaccord ne porte sur aucune espèce de vérité, mais n'est qu'une différence de goûts. Si une personne dit : « J'aime les huîtres » et une autre « Moi, je ne les aime pas », nous reconnaissons qu'il n'y a pas matière à discussion. La théorie en question soutient que tous les désaccords sur des questions de valeurs sont de cette sorte, bien que nous ne le pensions naturellement pas quand il s'agit de questions qui nous paraissent plus importantes que les huîtres. Le principal motif d'adopter ce point de vue est l'impossibilité complète de trouver des arguments prouvant que telle ou telle chose a une valeur intrinsèque. Si nous étions tous d'accord, nous pourrions dire que nous connaissons les valeurs par intuition. Nous ne pouvons pas démontrer à un daltonien que l'herbe est verte et non rouge. Mais il existe divers moyens de lui démontrer qu'il lui manque une faculté de discernement que la plupart des gens possèdent, tandis que, dans le cas des valeurs, il n'existe aucun moyen de ce genre, et les désaccords sont beaucoup plus fréquents que dans le cas des couleurs. Étant donné qu'on ne peut même pas imaginer un moyen de régler un différend sur une question de valeur, nous sommes forcés de conclure qu'il s'agit d'une affaire de goût, et non de vérité objective.⁵⁸

⁵⁸ Bertrand Russell, *Science et religion*, Gallimard, Idées NRF # 248, 1971, p. 175-177.

Avec Descartes, Hume et Kant, il faut désormais compter Bertrand Russell parmi les membres du camp des subjectivistes honni par Rand. Rares sont les philosophes modernes qui ne souscrivent pas au subjectivisme d'une façon ou de l'autre. Rand fut la première à les contester. Comme on l'a vu, pour elle, seul Aristote n'est pas coupable de ce vice philosophique moderne. Revenons donc au réalisme d'Aristote.

Tout le monde convient volontiers que l'homme soit fait pour penser. Ce que contestent par contre les partisans du subjectivisme, c'est que l'homme *ait le devoir* de bien penser puisqu'alors on infère un « doit » à partir d'un « est », ce qu'interdit Hume. Bien que celui-ci ne connaissait pas bien la pensée du maître du Lycée, la doctrine humienne du « *pas de 'doit' à partir d'un 'est'* » vise en priorité Aristote, coupable de faute immonde.

Le fait en question, autant pour Aristote que pour Rand, est un « fait métaphysique ». Pour Aristote, il s'agit d'une *cause finale*. Au tout début de la *Métaphysique*, Aristote écrit : « L'homme, par nature, désire connaître ». Ce qui est naturel, c'est-à-dire le but que poursuit la nature, c'est que l'homme pense, réfléchisse et parvienne à la connaissance, c'est-à-dire, à la vérité; à ce qui *est*, en somme. Pourquoi est-ce ainsi et pas autrement ? Aristote n'a pas de réponse. Rand non plus. Tous deux se contentent de constater cette réalité métaphysique première, *téléologique* en un mot.

Téléologique est un adjectif qui s'oppose à *mécanique*. En refusant les causes finales aristotéliennes, les penseurs modernes offrent une explication *mécaniciste* du monde et des phénomènes qu'ils recèlent. Dans la conception *mécaniciste* du monde, qui apparaît au 17^e siècle, et sur laquelle est fondée la physique moderne, tout phénomène s'explique selon le principe voulant que tout événement détermine l'événement suivant. Chaque événement ne possède aucun but ou aucune direction, donc aucun *telos*, en lui-même. Par exemple, le mécaniciste est au fondement de la théorie de l'évolution des espèces par sélection naturelle chez Charles Darwin (1809-1882).

En effet, selon Darwin, la pensée – la raison – est une faculté engendrée par l'adaptation à l'environnement qui est le nôtre sur terre. La lutte pour la survie expliquerait l'émergence de la raison humaine, ainsi que toutes les autres facultés de la

psyché humaine. N'eût été de la lutte pour la survie, l'être humain n'aurait pas été. La pensée existe donc parce qu'elle est *utile* à la survie de l'être humain. Le soi-disant *fait métaphysique* d'Aristote et de Rand trouverait donc son explication par la théorie de l'évolution. Or, tout ce qui est utile, on en conviendra aisément, n'est pas forcément vrai. Par exemple, les mathématiques sont utiles, mais ce n'est pas parce qu'elles sont utiles qu'elles sont vraies. Les mathématiques sont vraies, qu'elles soient ou non utiles à l'être humain. De même pour la pensée. Ce n'est pas parce que la pensée est utile qu'elle vraie, mais c'est parce qu'elle vraie qu'elle est utile. Encore une fois, la théorie de Darwin présuppose une conception subjectivisme, antiréaliste, de la pensée. La conception réaliste, *téléologique*, de la pensée est celle d'Aristote, de Pascal et de Rand.

LA VIE DEVANT SOI

« En toute chose il faut considérer la fin. »
Jean de La Fontaine, *Le Renard et le Bouc*

La vie constitue la fin ultime, la fin en soi, pour tout être vivant. Évidemment, la mort constitue la fin ultime pour chacun. En quel sens donc peut-on dire que la vie constitue la fin ultime ? Au seul sens où vivre est la *finalité* de tout être vivant. Ce en vue de quoi, dirait Aristote, que tout être vivant existe, c'est vivre. L'existence, on l'a vu, est de nature *téléologique*. Nous ne faisons pas seulement qu'exister ; nous existons en vue *en vue de* quelque chose, à savoir vivre. Ainsi, la vie constitue notre fin dernière, ultime.

Rand écrit : « Métaphysiquement, la *vie* est le seul phénomène qui a une fin en soi : une valeur acquise et maintenue par un constant processus d'action. »⁵⁹ Chacun de ces mots est lourd de sens. D'abord, le premier mot : l'adverbe fait à partir de «métaphysique» : « métaphysiquement ». On a abordé la question de la métaphysique précédemment; il faut y revenir. Le sujet est d'importance, puisque la philosophie contemporaine la récuse, la métaphysique étant tenue comme une sorte d'erreur grossière.⁶⁰

Le terme « métaphysique » (du grec *meta ta physica*) n'est pas d'Aristote lui-même mais de ses éditeurs qui, vers le premier siècle avant notre ère, regroupèrent les ouvrages d'Aristote venant *après* ceux sur la physique. Le préfixe grec *meta* signifie « après », en l'occurrence les *ta physica*, à savoir les livres sur la nature (*physis*). Aristote parlait, lui, de « philosophie première ». « Ce que tout le monde entend par la sagesse à proprement parler, écrit Aristote, c'est la connaissance des premières causes et des principes. »⁶¹ Dans la *Poétique*, Aristote écrit : « En toutes choses, la fin est l'essentiel. »⁶² En somme,

⁵⁹ Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, p. 31-32.

⁶⁰ Voir Frédéric Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Paris, Gallimard, Folio/Essais, 2004. L'auteur réhabilite est l'un des rares Français à réhabiliter la métaphysique.

⁶¹ Aristote, *Métaphysique*, Livre A, 981b 29.

⁶² Aristote, *Poétique*, 6 1450a 23

les *causes finales* sont les causes premières. Donc, la métaphysique, ou philosophie première, est *téléologie*.

Rand aurait pu tout aussi bien écrire : « Téléologiquement, la *vie* est le seul phénomène qui a une fin en soi. »

Maintenant, qu'est-ce que la *vie*? Vaste question difficile. Une chose est sûre, c'est que pour Rand, comme d'ailleurs pour Aristote, la vie ne se laisse pas réduire à des éléments plus simples dont l'interaction produirait la vie. C'est là du moins la conception *mécaniciste* de la science (biologique) moderne. Gardons toujours à l'esprit que pour Rand, à la suite d'Aristote, tout être vivant est de nature *téléologique*. Rand écrit : « La vie est un processus d'action qui s'auto-génère et s'auto-entretient. Si un organisme cesse d'entretenir ce processus, il meurt ; ses éléments chimiques demeurent, mais sa vie cesse d'exister. »⁶³

Il n'est pas nécessaire d'être partisan du vitaliste pour souscrire à ce qui précède. Rappelons que le vitalisme soutient qu'une soi-disante «force vitale» (Bergson parlait d'«élan vital») engendrerait la vie, c'est-à-dire des processus d'actions coordonnées qui s'auto-génèrent et s'auto-entretiennent. La science biologique qui est mécaniciste est anti-vitaliste : seuls suffisent les propriétés et les caractéristiques spécifiques des organismes vivants qui expliquent leur organisation en système. La « vie » n'est jamais comme telle définie, mais on pense qu'en expliquant l'organisation des parties et de leurs sous-parties en système, on sera en mesure de livrer une explication sinon complète du moins satisfaisante de la vie. Évidemment, le type de causalité qu'entretiennent entre elles les parties est « efficiente » ou « motrice », selon la terminologie aristotélicienne. La cause dite « finale » est totalement rejetée par la science moderne. Pourtant, malgré ce rejet, elle est toujours présente. Si, en effet, le propre des parties est d'expliquer l'organisation de l'ensemble, alors il est clair que les parties en questions *visent* à engendrer l'ensemble de ces parties en une unité organisée. Si *la vie* constitue

⁶³ Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, p. 28.

véritablement *un équilibre à maintenir*⁶⁴, alors la vie est bel et bien un concept *téléologique*.

Aussi, le problème du vitalisme est qu'il prétend avoir trouvé la fameuse « cause efficiente » de la vie. Le vitalisme, cette philosophie de la biologie, s'inscrit donc dans le cadre générale de la science moderne où toute cause ne doit être qu'efficiente ou motrice. Pour un adepte des causes finales comme Rand, la vie est la cause finale d'elle-même. Pourquoi y a-t-il de la vie ? Pour la vie ! À nouveau, Rand écrit : « Métaphysiquement [téléologiquement], la *vie* est le seul phénomène qui a une fin en soi... », c'est-à-dire en elle-même.»

Pierre veut devenir ingénieur. C'est cette fin (ou intention) qu'il projette et qui va le conduire à faire une série d'actions : entreprendre des études, s'inscrire au cégep en génie mécanique, à subir des examens, etc. Or, au-delà ou en-deçà de son projet d'études, Pierre désire vivre. C'est sa fin ultime. Tout ce qu'il entreprend se trouve subordonné à son désir de vivre. Vivre est donc la valeur suprême.

La fonction (la finalité) du muscle cardiaque n'est pas que de pomper le sang à travers tout le corps afin de l'alimenter en autres en oxygène. Si la cause efficiente ou motrice du cœur est celle d'être une pompe, sa cause *finale* consiste à assurer la vie de l'être humain. Le cœur n'a donc de valeur que parce qu'il est subordonné à la vie, en tant que contribuant à la valeur suprême qu'est la vie.

Il y a toutefois une différence - et elle est de taille - entre Aristote et Rand quant à la valeur suprême. Pour Aristote, ce n'est pas la vie qui est fin ultime, se suffisant à elle-même. C'est le bien (*agathon*). Au tout début de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote écrit en effet : «...le bien, c'est la visée de tout ».⁶⁵ Pour le maître du Lycée, la vie naturelle pourrait-on dire ne serait donc qu'un des « sous-biens » visant le Bien suprême, désirable pour lui-même et se suffisant à lui-même. En somme, chez Aristote, le bien est la cause finale de toutes choses. En *Métaphysique* (A 3 983a 32), on lit : «... le bien est la fin de toute génération et de tout mouvement » naturels.

⁶⁴ Titre d'un manuel d'enseignement de l'écologie au secondaire. Gilles Isabelle et Denise Bergeron, *Biologie générale 4^e et 5^e secondaire*, Lidec, 2001.

⁶⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1 1094 a 1.

Pourquoi Rand s'est-elle arrêtée à la *vie*? Pourquoi n'a-t-elle pas poursuivi jusqu'au fameux Bien (*agathon*) aristotélicien? L'*agathon* d'Aristote est nettement « transcendant » au sens où il est de nature pleinement métaphysique. Si, en effet, la métaphysique traite des choses telles qu'elles sont (et pas autrement), alors l'existence d'un Bien suprême doit être admis puisque tout le vise et aspire vers lui. C'est ici que Rand trace une ligne de démarcation qu'elle souhaite bien nette.

En outre, la vie ne vaut que pour les êtres vivants chez Rand. L'*agathon* aristotélicien, lui, vaut autant pour les êtres vivants et non-vivants. Ainsi, pour Rand, si les hommes n'existaient pas, il n'y aurait aucune valeur. Au contraire, pour Aristote, il y aurait tout de même de la valeur, le bien, évidemment. Le bien pour Rand est, pour ainsi dire, « anthropocentrique », alors que chez Aristote il est « agathocentrique ».

Quel argument invoque donc Ayn Rand pour faire de la vie la valeur ultime de tout être vivant? Celui-ci: « C'est seulement pour une entité vivante que les choses peuvent être bonnes ou mauvaises. »⁶⁶ Pour éclairer l'argument, Rand fait appel à ce que les philosophes appellent une « expérience de pensée »; bref, une fiction.

Imaginons donc « un robot immortel et indestructible, une entité qui se meut et qui agit, mais que rien ne peut affecter, changer, endommager, mettre en péril. »⁶⁷ On admettra volontiers que cet être surhumain, quasi-divin, n'aurait aucune *valeur*. Non seulement en lui-même, mais pour nous aussi : aucun être heureux ne voudrait ressembler de près ou de loin ce qui a toutes les allures de la pire des créatures qui puissent exister. En effet, n'étant pas confronté à la mort, à la maladie, à la pauvreté, aux catastrophes naturelles, etc., l'entité en question – appelons-la Krypto – serait indifférent à tout, parfaitement impassible, ni heureux ni malheureux. N'ayant ni intérêt, ni but, Krypto n'a aucune envie de réfléchir, de se perfectionner; bref, de *vivre*. Par contre, s'il était confronté un jour à la mort, son désintérêt total changerait du tout au tout. Le mot d'Albert Camus : « Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. »⁶⁸, le secouerait de son hébétude. Il comprendrait pourquoi nous philosophons : parce que nous sommes mortels. D'où le mot fameux de Montaigne : « Philosopher, c'est

⁶⁶ Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, p. 28.

⁶⁷ Ibid., p. 29.

⁶⁸ Albert Camus, *La mythe de Sisyphe* (paru en 1942).

apprendre à mourir. », c'est-à-dire donner un sens à la mort. Or, donner un sens à la mort, c'est du coup en donner un à la vie. Voilà pourquoi, du moins pour nous humains, la vie nous est si chère. L'existence de Krypto – si tant est qu'il existât – ne vaut pas une miette. Krypto fait même pitié. C'est un être malheureux et misérable, même s'il n'éprouve aucune peine, ni aucune affliction. S'il connaissait son malheur, il souhaiterait s'enlever la vie. Métaphysiquement parlant, sa « vie » ne vaut rien puisqu'il n'a aucun but, aucune fin à réaliser. Au mieux, Krypto n'est qu'une sorte de mort vivant.

Si les dieux (ou un Dieu) ressemblent à ce pauvre Krypto, ils sont à plaindre. Métaphysiquement parlant, il ne peut exister de Dieu qui soit bienheureux puisqu'il n'est pas un être vivant confronté à la mort. D'où l'athéisme radical de Ayn Rand. Au mieux, si un Dieu immortel existe, il faut le plaindre puisque c'est l'être le plus misérable qui soit. Jésus de Nazareth constitue peut-être une exception s'il est vrai qu'il fut autant Homme que Dieu. Toutefois, selon Rand, « A est A », c'est-à-dire qu'une chose ou un être ne peut être à la fois ce qu'il est et ce qu'il n'est pas. La loi logique de non-contradiction l'interdit. Raison oblige : un Dieu ne peut être.

Traditionnellement, l'*agathon* aristotélicien, le Bien suprêmement désirable, s'est confondu avec Dieu, le Dieu des chrétiens en particulier. Saint Augustin, qui christianisera plus tard la philosophie païenne, concevra le mal comme l'absence du bien (*privatio boni*). L'axiome fondamental de la doctrine augustinienne est celui-ci : *le bien existe sans le mal, alors que le mal ne peut exister sans le bien*. En d'autres termes, s'il y a du mal, c'est qu'il doit y avoir d'abord du bien. Le bien a « ontologiquement » — pour utiliser le vocabulaire philosophique — préséance sur le mal. La seule réalité qui existe est donc le bien, c'est-à-dire Dieu, du moins selon l'évêque d'Hippone. Un être maléfique — Satan, Belzébuth, etc. —, opposé à Dieu, existant avant Dieu, est donc logiquement impossible. C'est d'ailleurs pourquoi le diable ou le démon est conçu en christianisme comme un être (un ange) déchu devant son existence, comme tous les êtres, de Dieu, le Bien par excellence. Le christianisme n'est pas un manichéisme.

L'auteur des fameuses *Confessions* se plaît à examiner la possibilité de l'existence du Mal en soi, indépendamment du Bien. Pour ce faire, Augustin considère l'existence d'un être fictif, *Kakos* (le mal, en grec). Imaginons donc, nous y invite Augustin, un être

foncièrement méchant « qui peut-être à cause de son insociable férocité est dit “à demi-homme” plutôt qu’homme ». Or, que vise Kakos par sa méchanceté démentielle sinon quelque bien ? Il souhaite sûrement un «repos à l’abri de toute importunité, de toute violence, de toute terreur» venant d’autrui. En somme, le plus vicieux des êtres appelle de tous ses vœux la paix. Le moins qu’on puisse dire c’est que Kakos est maladroit. Sa vie est misérable et, par suite, malheureuse. Pour être heureux, la vertu d’amitié consistant à coopérer en toute quiétude avec autrui lui fait cruellement défaut.

Donc, pas de mal sans le bien existant au préalable ; le mal n’étant, en somme, que l’absence de bien. Dans *Enrichidion*, Augustin est explicite sur ce point fondamental : «...ce qu’on appelle mal n’existe pas s’il n’existe aucun bien. » De sorte que, lorsque nous commettons le mal, nous supprimons quelque bien. Le mal ne vit en somme qu’en parasite du bien. Comme l’avait déjà vu Platon, le mal n’est que l’ombre du bien ; il n’a pas d’existence en soi. Ontologiquement, le bien seul existe.

Tout cela est bien beau, répliquerait Rand, mais pour un être *vivant* et, donc, mortel, le bien n’est que ce qui favorise la vie : « ce qui la favorise est *bon*, ce qui la menace *mauvais* ». ⁶⁹ Pour un être soi-disant immortel, le soi-disant « Bien » ne constituerait que malheur suprême.

⁶⁹ Ayn Rand, *La vertu d’égoïsme*, p. 31.

D'OÙ VIENT LA RAISON ?

Le mot d'Aristote, tiré de la *Poétique*, « En toutes choses, la fin est essentiel », convient parfaitement à la tragédie fétiche du maître du Lycée : *Œdipe-Roi* de Sophocle. Quelle est donc la finalité de la pièce ? La recherche du meurtrier de Laïos, son père. Œdipe ne sait pas que la victime est son père, celui qu'il a tué sur le chemin le menant à Thèbes. L'enquête que mène Œdipe n'aura de trêve tant lorsqu'il n'aura pas débrouillé l'écheveau du mystère du crime du roi Laïos – c'est-à-dire son père. Sa quête de la vérité si farouche, si implacable, qu'Œdipe fera montre de démesure. Ce qui lui vaudra les foudres célestes. Aussi, lorsqu'il découvrira qu'il est le meurtrier de son père, Œdipe ne deviendra pas fou; il se crèvera les yeux afin de ne plus voir la réalité qui l'a tant déçue. Pour Œdipe, il n'est pas question de masquer la réalité ; il s'en tient à elle, sauf qu'elle est trop pénible à constater.

Pour Rand, Œdipe est parfaitement rationnel. Aussi, sa condamnation par les dieux est irrationnelle. Le drame se termine avec ces mots du chœur : « *Gardons-nous, nous autres mortels, de déclarer heureux un homme, avant qu'il n'ait atteint la fin de sa vie, sans avoir à souffrir.* » C'est-à-dire : nul ne peut prétendre de son vivant être heureux car, en tout temps, le malheur peut s'abattre sans crier gare. Pourtant, bon nombre d'entre nous se disent heureux. Nous trompons-nous ? Depuis Socrate, les philosophes adoptent une position intermédiaire: on peut être heureux de notre vivant dans la mesure où l'on consacre sa vie à l'exercice de la vertu faisant appel à la raison.

Rand endosse cette position traditionnelle, contrairement à la modernité qui ne croit plus au bonheur et, donc, à la vertu. S'il y a une réalité désormais bannie de nos démocraties libérales, c'est bien le bonheur. Aussi, ne cherchons nulle part dans nos chartes un article stipulant un droit au bonheur. La liberté et l'égalité sont désormais tenues comme des valeurs centrales. Le bonheur individuel est considéré comme affaire privée, qui ne concerne que chacun et chacune.

S'il y a une vertu menant au bonheur, que Rand n'a de cesse de marteler, c'est bien celle de la *raison*. Dans une lettre datant de 1939, elle écrivait : «Je suis une rationaliste. »⁷⁰ « Je combats d'abord pour la raison. »⁷¹

Afin de survivre, l'homme doit penser, c'est-à-dire user de la raison. Mais il n'y aurait rien d'*automatique* à cet égard. Bon nombre d'humains abdiquent ; ils refusent d'user de penser. Ils s'en remettent alors à autrui, soit par la *foi* – le mysticisme prenant la figure archétypale du *Sorcier (Witch Doctor)* - soit par la *force* – le tyran, le dictateur, c'est-à-dire *Attila*.⁷² Rand écrit :

La vertu de rationalité signifie la reconnaissance et l'acceptation de la raison comme notre seule source de connaissance, notre seul juge des valeurs et notre seul guide d'action... Elle signifie un engagement à la plus complète et lucide perception de la réalité qu'il nous soit possible, et au développement actif et constant de cette perception, c'est-à-dire à l'accroissement de nos connaissances. Elle signifie un engagement envers la réalité de notre propre existence, c'est-à-dire le principe que tous nos buts, nos valeurs et nos actions s'inscrivent dans la réalité et, qu'en conséquence, aucune valeur ni aucune considération quelle qu'elle soit ne puisse l'emporter sur notre perception de la réalité.⁷³

Cet extrait tiré de « l'Éthique objectiviste »⁷⁴, sans doute l'essai le plus dense et le plus informatif de la philosophie randienne, nous informe d'au moins quatre choses :

- (1) La raison est le seule mode de connaissance.
- (2) La raison est (avec l'intentionnalité et l'estime de soi) la vertu principale que l'homme doit acquérir s'il veut survivre.
- (3) Qu'il faut admettre «le réalisme philosophique», à savoir que la réalité existe indépendamment de nous (« L'existence existe »).
- (4) La perception sensible que nous avons de la réalité correspond bel et bien à ce qui se trouve en dehors de notre conscience.

Cela dit, on aimerait en savoir davantage sur la raison. D'abord, en quoi consiste précisément que cette fameuse *raison* ? Comment fonctionne-t-elle ? Ensuite, d'où provient-elle ? Cette seconde question évoque le débat épistémologique traditionnel entre

⁷⁰ Cité dans Alain Laurent, op.cit., p. 150.

⁷¹ Ibid.

⁷² Voir la préface à *For The New Intellectual*.

⁷³ Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, p. 60.

⁷⁴ Premier chapitre de *La vertu d'égoïsme*, p. 19-92. Après le discours de John Galt dans *La Grève*, c'est le texte le plus achevé de la doctrine objectiviste de Rand.

l'empirisme et le rationalisme. Tentons de répondre à la seconde question, après quoi nous reviendrons au chapitre suivant à la première.

La raison pour l'empirisme provient de l'expérience à l'aide des cinq sens; la raison est acquise. Pour le rationalisme, au contraire, la raison est innée. La raison préexiste donc à la réalité, du moins pour le rationalisme. Rand renvoie dos-à-dos les deux positions épistémologiques traditionnelles :

[Les philosophes se rangent en deux camps opposés]. Le premier camp rationaliste affirme que l'homme acquiert la connaissance du monde en le déduisant intégralement à partir de concepts, lesquels sont dans notre tête et ne découlent pas de la perception physique des faits. Le camp des empiristes déclare que l'homme acquiert la connaissance de l'expérience, ce qui signifie : au moyen de la perception immédiate des faits, n'ayant nul recours aux concepts. Pour le dire simplement : il y a ceux qui s'allient au Sorcier en faisant fi de la réalité ; puis, il y a ceux qui s'agrippent à la réalité, en y abandonnant leur esprit.⁷⁵

Rand paraît, du moins *prima facie*, soutenir la thèse empiriste, tout comme Aristote d'ailleurs⁷⁶. Elle écrit : « La raison est la faculté qui identifie et intègre le matériel fourni par les sens de l'homme. »⁷⁷ Par ailleurs, Rand paraît rejeter l'empirisme de John Locke (1632-1704), lequel comparait l'esprit à une feuille de papier sur lequel rien n'est en encore écrit avant que l'expérience n'ait eu lieu.

Supposons que l'esprit soit, comme on dit, du papier blanc, vierge de tout caractère, sans aucune idée. Comment se fait-il qu'il en soit pourvu? D'où tire-t-il cet immense fonds que l'imagination affairée et illimitée de l'homme dessine en lui avec une variété presque infinie? D'où puise-t-il ce qui fait le matériau de la raison et de la connaissance? Je répondrai d'un seul mot : de l'*expérience*...⁷⁸

Rand rejette l'empirisme radical lockien voulant que l'esprit soit une sorte *tabula rasa* avant que l'expérience ne s'y imprime. Elle admet donc au départ chez l'être humain un esprit constitué entre autres choses d'une faculté, l'*abstraction*, processus par lequel l'intelligence humaine isole divers aspects, qualités, ou caractéristiques des êtres ou des choses dans la réalité afin d'en produire un *concept*. Rand écrit :

Un *concept* est l'intégration mentale de deux ou plusieurs unités isolées d'après une ou des caractéristiques spécifiques et unie selon une définition spécifique... L'acte consistant à

⁷⁵ Ayn Rand, *For the New Intellectual*, p. 30. Ma traduction.

⁷⁶ Pour Aristote, voir la citation du chapitre 2 tirée des *Seconds Analytiques*, II, 19, 99b-100b.

⁷⁷ Ibid., p. 43.

⁷⁸ John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Livre II, #2.

isoler fait appel à un processus d'*abstraction*, c'est-à-dire un processus mental de centration qui divise ou sépare un certain aspect de la réalité des autres aspects.⁷⁹

L'abstraction est le processus intellectuel à l'œuvre dans le type de raisonnement connu sous le nom d'« induction ». À propos de l'induction – et de la déduction, l'autre type de raisonnement conduisant à la connaissance –, Rand écrit :

Les processus de formation ainsi que de mise en œuvre des concepts sont les modèles des deux méthodes fondamentales de la connaissance : l'*induction* et la *déduction*. Le processus consistant à observer les faits réels et à les intégrer dans des concepts constitue, dans son essence, un processus d'induction. Le processus consistant à subordonner de nouveaux cas illustrant un concept connu constitue, dans son essence, le processus de déduction.⁸⁰

Qu'est-ce que l'induction ? Pour le savoir, étudions d'abord une définition aristotélico-thomiste de l'induction. Celle-ci est « *une argumentation dans laquelle, de données singulières suffisamment énumérées, l'esprit infère une vérité universelle.* »⁸¹ La définition précédente de l'*induction* (grec, *épagogè*) fait appel à deux éléments centraux, premièrement, l'esprit, plus précisément le processus d'abstraction ; deuxièmement, l'inférence à des vérités universelles, c'est-à-dire à des universaux. Le philosophe thomiste, Jacques Maritain, distingue ainsi la déduction de l'induction.

Montrer comment une conclusion dérive de vérités universelles déjà connues,... c'est procéder par voie déductive ou syllogistique... Montrer comment une conclusion se dégage de l'expérience sensible, autrement dit résoudre une conclusion en les faits d'où notre esprit l'extrait comme d'une matière (*resolutio materialis*), c'est procéder par voie *inductive*. Par le syllogisme [la déduction] nous nous tenons sur le plan intelligible, nous nous mouvons d'un point à un autre de ce plan, comme un sous-marin qui navigue horizontalement à l'air libre; par l'induction nous gagnons le plan intelligible, nous nous mouvons du plus sensible au plan intelligible, comme un sous-marin qui navigue verticalement de bas en haut.

C'est en ce sens qu'Aristote et saint Thomas enseignent que nous avons deux moyens seulement d'acquérir la science, à savoir le Syllogisme, qui procède à partir de vérités universelles, et l'Induction, qui procède à partir de données singulières, toute notre connaissance dépendant formellement des premiers principes, évidents par soi, et tirant matériellement son origine de la réalité singulière et concrète perçue par les sens.

La définition moderne, toutefois, de l'induction, bannit ce fatras vieillot, désuet, que constituent le « plan intelligible »; les « premiers principes »; les « vérités universelles »; l'« intellection »; l'ancienne logique mise au point par Aristote, la

⁷⁹ Ayn Rand, *Introduction to Objectivist Epistemology*, Expanded Second Version, édité par H. Biswanger et Leonard Peikoff, New York, A Meridian Book, 1990, p. 10. Ma traduction.

⁸⁰ Ibid., p. 28. Ma traduction.

⁸¹ Jacques Maritain, *Éléments de philosophie*, Tome II, L'ordre des concepts. Petite logique. Montréal, Librairie Granger, 1946, p. 306.

fameuse *sylogistique*; etc. En fait, la définition moderne de l'induction, à laquelle souscrit Rand, comme nous allons le montrer, fait appel à une métaphysique *empiriste*.

Voici donc une version moderne de l'induction : *Si un grand nombre de A ont été observés dans des circonstances très variées, et si l'on observe que tous les A sans exception possèdent la propriété B, alors tous les A ont la propriété B.*⁸²

Le problème avec le raisonnement inductif, c'est qu'en découvrant qu'un A ne possède pas la propriété B, alors le raisonnement s'écroule. Le raisonnement inductif suivant :

- (1) Les volatiles a, b, c, d, e et f, etc. examinés jusqu'ici sont des cygnes ;
- (2) Tous ces cygnes ont des plumes blanches ;
- (3) Par conséquent, tous les cygnes sont blancs...

...n'est pas absolument assuré, car il se peut que les prochains cygnes examinés soient d'une autre couleur. La légende veut que les Européens en découvrant l'Australie firent la navrante découverte de cygnes noirs ! Ce fut consternant pour les adeptes modernes de l'induction; ce qui marqua leur défaite et fit la fortune du *falsificationisme* de Karl Popper (1902-1994).

Louis Groarke, dans une étude remarquable intitulé *An Aristotelian Account of Induction*⁸³, montre que la seconde définition de l'induction, la définition moderne, est celle que privilégie l'empirisme moderne, pas celui d'Aristote. Selon Groarke, la position moderne voulant que l'induction soit un mode de connaissance peu digne de confiance « est un sous-produit de l'empirisme moderne épousé par des auteurs tels que John Locke et David Hume. »⁸⁴ Pourquoi l'induction serait-elle peu digne de confiance pour un empiriste? Parce que l'énumération des cas dans l'induction est très souvent incomplète, et que les sens sont parfois trompeurs. Contrairement aux empiristes modernes, Aristote avait pleinement confiance en l'induction, complète ou incomplète, laquelle permet d'acquérir des vérités universelles – ce que les médiévaux appelleront par la suite des *universaux*. Aristote admet l'existence de tels universaux, non pas « séparés » des êtres et

⁸² Alan F. Chalmers, *Qu'est-ce que la science? Récents développement en philosophie des sciences : Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*, Paris, La Découverte, 1987, p. 27.

⁸³ Louis Groarke, *An Aristotelian Account of Induction. Creating Something from Nothing*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2009.

⁸⁴ Ibid., p. 107.

des choses, comme le voulait son maître Platon, mais comme formant leur « substance ». L'universel ou l'essence « homme » forme la substance de tous les êtres répondant aux caractéristiques essentielles d'être humain.

Or, à l'évidence, Ayn Rand souscrit à la conception moderne de l'induction, pas à l'ancienne remontant à d'Aristote. Il n'est surtout pas question pour elle d'accéder grâce à l'induction à des « vérités universelles », à un « plan intelligible » ou encore à des soi-disantes « essences », en passant d'abord par le plan sensible. Rand dit explicitement que, sur ce point crucial, elle prend ses distances d'avec le réalisme métaphysique d'Aristote :

Prenons note... de la différence radicale entre la conception d'Aristote des concepts [des vérités universelles] avec celle du point de vue objectiviste, en particulier concernant la question des caractéristiques essentielles [obtenues par induction].

Aristote formula le premier les principes de la définition valide. Il soutint que seules les choses particulières existent. Cependant, pour lui, les définitions réfèrent à des *essences* métaphysiques, lesquelles inhérent dans les êtres particuliers en tant qu'éléments spécifiques ou puissances formatrices; en outre, il soutint que le processus de formation de concept fait appel à une espèce d'intuition directe par lequel l'esprit appréhende les essences et en forment des concepts.

Aristote considérait l'« essence » comme étant de nature métaphysique. L'Objectivisme la considère comme de nature *épistémologique*.

[...]

L'essence d'un concept est déterminée circonstanciellement et est susceptible d'être amendée d'après le développement de la connaissance humaine. Le référent métaphysique des concepts humains ne constitue pas une essence métaphysique particulière, mais la *totalité* des faits réels observés, et cette *totalité* détermine les caractéristiques d'un groupe donné d'êtres qu'Aristote qualifie d'*essentiels*. Une caractéristique essentielle est un fait au sens où elle existe, déterminant d'autres caractéristiques permettant de distinguer un groupe d'êtres d'un autre. Elle est de nature *épistémologique* au sens où elle constitue un schème classificatoire de la démarche cognitive de l'être humain – un schème classificatoire rassemblant et intégrant un corpus de connaissances toujours plus vaste.⁸⁵

Le dernier paragraphe de cette (longue) citation marque, je crois, on ne peut plus clairement la différence radicale entre Aristote et Rand. De façon éloquente, Rand reste – à son corps défendant, peut-être ; en tout cas, elle ne semble pas le réaliser pleinement – adepte de l'empirisme moderne, celui pourtant qu'elle dénonce comme basculant dans le subjectivisme...

⁸⁵ Ayn Rand, *Introduction to Objectivist Epistemology*, p. 52. Ma traduction.

On a montré au chapitre 2, que Rand est une adepte du réalisme. Il importe à présent, d'après ce qui précède, de qualifier le réalisme randien. Celui-ci n'est pas, comme on vient de le voir, le réalisme métaphysique des « essences » ou des « substances » aristotéliennes. À cet égard, comme on l'a vu, la seule réalité métaphysique que Rand admet, c'est la vie. Toutes les autres notions lui sont subordonnées. Le réalisme randien constitue en vérité un réalisme modéré, admettant au préalable l'existence de l'esprit comportant certaines facultés cognitives, dont l'abstraction. Si c'est bien le cas, on ne voit pas dès lors très bien comment le réalisme modéré de Rand soit incompatible avec une forme d'empirisme, affaiblie certes, la différence avec l'empirisme radical étant que ce dernier n'admet pas que l'esprit comporte certaines facultés au point de départ.

L'objectivisme randien serait, selon l'analyse qui précède, un empirisme certes, mais modéré pour qui tout réside dans l'expérience sensorielle, étant donnée au départ un esprit déjà pourvu de certaines facultés. Dans le passage qui suit, Rand montre bien que la perception sensorielle est centrale dans l'édifice randien de la connaissance.

Le réalisme absolu (le platonisme) ainsi que le réalisme modéré (aristotélien) tiennent que le référent d'un concept comme *intrinsèque*, à savoir un « universel » inhérent aux choses (soient comme un archétype ou une essence métaphysique), une entité qui n'est pas reliée à la conscience humaine laquelle permet perceptible directement par la conscience humaine, comme tout être existant -, perceptible uniquement par des moyens non-sensoriels ou extra-sensoriels.⁸⁶

Au livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote se demande laquelle parmi les cinq vertus intellectuelles – soit le savoir (*epistèmè*), l'art (*technè*), la sagacité (*phronèsis*), la sagesse (*sophia*) et, enfin, l'intellection (*noûs*) – ayant pour cible la vérité, est celle qui se trouve à la base de la science, c'est-à-dire des universaux. C'est la dernière, l'*intellection* (grec, νοῦς). Plus loin encore, dans le même traité, Aristote identifie purement et simplement perception et intellection. On lit : « Il faut donc en avoir la perception [des particuliers]; or cette perception (*aisthèsis*) est intelligence (*noûs*). » Le même passage autorise toutefois cette autre traduction : « Or, cette perception, c'est ce qui alimente l'intellection. » Cette seconde traduction invite à faire de la perception une faculté de l'esprit purement passive, sorte de réceptacle des informations sensibles provenant des choses et des êtres particuliers. Selon cette hypothèse, l'intellection jouerait le rôle de

⁸⁶ Ayn Rand, *Introduction to Objectivist Epistemology*, p. 53. Ma traduction.

l'élément actif. Encore faudrait-il distinguer l'intellection du rôle assigné à l'induction abstractive ou, simplement, à l'abstraction. L'intellection serait-elle la saisie proprement dite de l'universel résultant du processus de l'abstraction élaboré sur la base de perceptions sensibles ? On aurait alors la séquence suivante dont l'ensemble constituerait l'induction proprement dite: 1. Perception ; 2. Abstraction ; 3. Intellection. Il est difficile toutefois d'en avoir la certitude.

Quoi qu'il en soit, dans le passage précédemment cité, Rand rejette le rôle majeur que joue l'intellection aristotélicienne dans la saisie des universaux. Elle semble assimiler l'intellection à l'*intuition* – laquelle ne serait pas fiable et nous ferait basculer dans le mysticisme. Rand écrit : «... [Aristote] soutint que le processus de formation de concept fait appel à une espèce d'intuition directe par lequel l'esprit appréhende les essences et en forment des concepts. »⁸⁷

Dans une conception métaphysique empiriste du monde que paraît soutenir Rand, malgré sa dénégaration qu'elle rejette l'empirisme, les soi-disant « substances », « essences » ou autres universaux n'ont aucune réalité ; il n'y a que ce qui est observable. Groarke résume ainsi la divergence au plan métaphysique entre Aristote et les empiristes modernes :

Nous avons ainsi deux métaphysiques. D'après l'aristotélicienne, la substance comprise comme étant la véritable nature ou l'existence des choses, est accessible au regard. Le monde est observable. Du point de vue empiriste, la substance réside au-delà de la perception, la véritable nature des choses échappant à jamais à la perception humaine. Du point de vue de l'empirisme moderne, la doctrine traditionnelle voulant que l'on soit en mesure d'identifier les véritables essences des choses revient ni plus ni moins à dire que nous disposons d'une vision en rayons x de telles sorte qu'elles peuvent être vues à travers le plancher. Locke et ses collègues soutiennent que nous ne pouvons pas connaître ce que sont en soi les objets particuliers. L'induction n'est pas une forme fiable d'inférence parce que, comme Hume le soutient, nous ne savons pas ce dont nous parlons. Du fait que le savoir touchant l'existence secrète nous fait défaut, le mieux que nous soyons en mesure d'espérer saisir ce sont les apparences. Or, les apparences sont souvent trompeuses de sorte qu'elles peuvent cacher la nature véritable et réelle des choses et des événements.⁸⁸

À l'évidence, Ayn Rand souscrit à la métaphysique empiriste.

Demandons-nous maintenant: à quoi réfère un concept dans la réalité? À des choses individuelles – des individus, comme se plaisent à dire les philosophes qualifiés de «

⁸⁷ Ibid., p. 52. Ma traduction.

⁸⁸ Louis Groarke, *An Aristotelian Account of Induction*, p. 80. Ma traduction.

nominalistes » ? Ou bien à des sortes d'entités regroupant des individus – des « universaux », comme le voulaient certains philosophes médiévaux, disciples d'Aristote ? Certaines déclarations de Rand laissent croire qu'elle opterait pour le nominalisme au sens où, par exemple, le concept de société réfère uniquement à des individus ; elle n'existe pas en tant qu'entité. « Tout groupe ou ' collectif ', grand ou petit, n'est qu'un ensemble d'individus. »⁸⁹, écrit Rand.

Le concept « homme » désignent-ils un certain nombre d'individus, ou un regroupement (« universel ») d'individus ? À quoi, en somme, « l'humanité » correspond-elle ? Chez Aristote, chaque homme et chaque femme possèdent une « essence », une « substance » (grec, *ousia*), l'*humanité* en l'occurrence. Cette essence n'est pas observable par les sens. J'aurais beau analyser un homme (ou une femme) sous toutes ses coutures, jamais je n'observerai l'être humain. Un empirisme radical le soutient. Un empirisme modéré comme celui de Rand en convient aussi. Pour les deux types d'empirisme, la base de la connaissance reste et demeure la *perception sensible*. Rappelons à ce propos le mot d'ordre randien : « L'existence existe ! »

Voilà aussi qui explique pourquoi, comme nous l'avons vu au précédent chapitre, Rand rejette le soi-disant « Bien » métaphysique d'Aristote. Au-delà du plaisir ressenti, je ne puis en effet concevoir le bien ; même remarque pour le mal : je ne puis le concevoir que par la douleur, la souffrance.

La vie d'un organisme est sa norme d'évaluation : ce qui la favorise est *bon*, ce qui la menace est *mauvais*...

De quelle façon [l'homme] prend-il d'abord conscience de ce qui est « bon » et de ce qui est « mauvais » dans sa forme la plus simple ? Par les sensations physiques de *plaisir* et de *douleur*. De la même façon que les sensations constituent la première étape du développement d'une conscience humaine dans le domaine de la connaissance, elles constituent la première étape dans le domaine de l'*évaluation*.⁹⁰

Tous comme les essences, les universaux, Rand n'admet pas l'existence d'un Bien métaphysique. La seule entité métaphysique qu'elle reconnaît, en effet, c'est la vie, critère ultime de ce qui est bon et bien. Comme elle le dit, ce qui la sépare d'Aristote,

⁸⁹ Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, p. 163.

⁹⁰ Ibid., p. 31 ; p. 33.

c'est que les soi-disantes essences aristotéliennes, sont de nature *épistémologique* et non pas métaphysiques. Cela signifie que l'essence des choses (leurs caractéristiques essentielles obtenues par abstraction) se trouve être relative au sujet connaissant; ce qui veut dire à son tour sans être vivants humains, dotés d'un esprit, les êtres et les choses n'auraient aucune réalité. Avec horreur et damnation, il semble qu'il faille conclure que l'objectivisme pêche là où il lance l'anathème : l'infâme subjectivisme !

QU'EST-CE QUE LA RAISON ?

René Descartes, ce partisan du rationalisme en épistémologie, ouvre l'un de ses plus célèbres ouvrages, le *Discours de la méthode* (1637), par cette phrase non moins célèbre : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée. » Le « gros «bon sens » dont tout être humain serait imparti c'est ce que Descartes entend par « raison », de sorte qu'il aurait pu tout aussi bien écrire: « La raison est la chose du monde la mieux partagée. ». Tout le monde posséderait donc, du moins en principe, la raison. Tout le monde serait donc rationnel.

Rand serait en partie d'accord avec Descartes. Si, tout autant que nous sommes, nous disposons d'une raison, son exercice n'est toutefois pas *automatique*. Comme le pensait Pascal, si nous sommes faits pour penser correctement, c'est-à-dire rationnellement, encore faut-il s'exécuter. En particulier, l'homme, selon Rand, « doit découvrir les règles de la pensée et les lois de la logique, pour diriger sa pensée. »⁹¹ On ne naît pas, pour ainsi dire, avec le savoir infus de la logique de pied-en-cap. Tel un minerai rare, il faut l'extraire de la pensée à l'aide de la réflexion. « Dans l'Antiquité, dit John Galt, et malgré ses erreurs, le plus grand de nos philosophes a résumé le concept d'existence et le principe de tout connaissance en la formule : A est A. Une chose est elle-même. »⁹²

Le philosophe en question, on l'aura reconnu, toujours lui, c'est Aristote. Celui-ci fait dériver la loi logique d'identité, A est A, de la loi de non-contradiction qu'il énonce ainsi dans la *Métaphysique* : « Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport. »⁹³

⁹¹ Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, p. 47.

⁹² Ayn Rand, *La Grève*, p. 1013.

⁹³ Aristote, *Métaphysique*, Livre Gamma, 3 1005b 19.

Pierre, en effet, n'est jamais en même temps et sous le même par rapport autre que lui-même, Jean par exemple. N'est-ce pas là l'*essence* de ce que nous tenons comme ce qui est raisonnable en soi? La loi de non-contradiction dit « pas à la fois A et non-A » D'elle, découle la loi d'identité, A est A, « une chose est cette chose » - pas une autre. Une vérité de La Palice, aimerait-on dire. Autre formulation équivalente : « Ou bien A, ou bien non-A. » Ici, dérive la loi de bivalence, ou du tiers-exclu. On tient ainsi l'*essence* de la raison.

Les lois logiques, gouvernant toute pensée digne de ce nom, n'ont nul besoin de démonstration, soutient Aristote, puisqu'elles sont évidentes par elles-mêmes. On aimerait donc savoir quelles « erreurs » aurait bien pu commettre, selon John Galt, le maître du Lycée. Parce que l'évidence en question ne serait pas une perception sensible ? Parce qu'elle ferait appel à une sorte intuition de nature mystique que condamne sans appel Rand ?

Lorsque, dans la *Métaphysique*, Aristote écrit : «Quant à nous, nous venons de reconnaître qu'il est impossible, pour une chose, d'être et de ne pas être en même temps, et c'est par ce moyen que nous avons démontré que ce principe était le plus certain de tous», le Stagirite fait appel en fait à l'induction (*épagogè*) mettant à l'œuvre l'intellection. L'acte de *reconnaissance*, qu'évoque Aristote, témoigne précisément de l'activité d'intellection (*noûs*). Est-ce là une sorte d'intuition, donc peu fiable, digne de la figure du Sorcier, comme le croit Rand ? Nous ne le croyons pas, et ce n'était certainement pas l'avis d'Aristote.

L'empirisme – l'empirisme logique, en particulier – tiendra les vérités de logique comme des vérités arbitraires, des sortes de conventions, sans référence « ontologique » dans la réalité. Un réaliste métaphysique comme Aristote croit que les vérités logiques décrivent la structure logique de la réalité. Indépendamment de l'existence d'êtres humains vivants et pensants, les lois de la logique existent. Les humains doivent les reconnaître, telles qu'elles sont, c'est-à-dire les *découvrir* et non les inventer. L'homme, écrit Rand, « *découvrir* les règles de la pensée et les lois de la logique...»⁹⁴

⁹⁴ Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, p. 47. Je souligne «découvrir».

Est-ce à dire que les lois de la raison préexistaient pour ainsi dire à Aristote, leur découvreur ? Celui-ci ne les ayant que mis en évidence ? Dévoiler, pour ainsi dire ? Je le crois; et Rand aussi puisqu'elle parle à leur sujet de leur *découverte* par Aristote. Le couple *découvrir/inventer* n'est nullement neutre au plan métaphysique. Admettre que les lois de la logique furent *découvertes*, c'est admettre qu'elles préexistent pour ainsi dire à notre pensée; que depuis qu'il y a des hommes, ces lois sont des présupposés incontournables de la pensée humaine.

Il y a plus, sans doute : c'est aussi admettre que ces lois ordonnent et organisent la réalité extérieure à notre conscience. C'est dire que les lois de la raison étaient déjà à l'œuvre dans le monde avant l'apparition de l'homme sur terre. Je ne sais ce que penserais de tout cela Ayn Rand. Tout ce qu'on peut dire, c'est que Rand n'attribue de *valeur* à la raison que pour autant qu'elle contribue (éminemment) à la vie humaine. En soi, donc, la raison et ses lois, n'auraient pour la philosophe aucune valeur. Gardons, en effet, toujours à l'esprit, que la vie (humaine) est la plus haute des valeurs, la réalité métaphysique par excellence. Ne peut-on pas penser que sans êtres humains, la raison ainsi que ses lois auraient tout de même de la valeur ? Penser le contraire, n'est-ce pas basculer dans le vice suprême que constitue, du moins aux yeux de Rand, le subjectivisme ?

Une autre question embêtante pour Rand est celle de savoir si la raison ne serait pas apparue en raison de l'évolution par sélection naturelle. Plusieurs philosophes souscrivant au programme de « naturalisation de l'épistémologie » lancé par Willard van Orman Quine (1908-2000), voulant que la raison humaine puisse s'expliquer comme une qualité naturelle adaptative parmi d'autres. La raison, comme tout ce qui existe, fait en effet partie de la nature; les sciences biologiques, en particulier, expliqueront bien un jour l'origine naturelle de la raison. La force du programme quinién de naturalisation de l'épistémologie conduisit le *Philosophical Lexicon* à définir le verbe *to quine* comme « rejeter résolument quelque chose de réel ou l'importance de quelque chose de réel ou de signifiant. » En somme, peut-on « quiner » la raison ?

Rand, de son côté, a toujours combattu le dualisme de la conscience (ou de l'esprit) et du corps. John Galt explique :

En réalité, cette doctrine [dualiste] a été conçue pour faire table rase d'une faculté humaine. Laquelle ? La faculté de penser, qu'il fallait nécessairement nier pour briser l'homme. Après avoir renoncé à la raison, celui-ci s'est retrouvé ainsi à la merci de deux monstres qu'il ne pouvait ni comprendre ni contrôler : un corps mû par de mystérieux instincts et une âme guidée par des révélations mystiques. Ce qui en fait la victime ravagée et impuissante d'une bataille entre un robot et un dictaphone.⁹⁵

Contre Descartes, l'illustre représentant moderne du dualisme, Rand soutint le monisme où, tout comme chez Aristote, l'esprit et le corps sont indissociables, et irréductibles l'un à l'autre.

Il est donc fort à parier que Rand aurait condamné sans appel les tentatives actuelles de naturalisation de l'esprit, de la raison en particulier. Toutefois, la question se pose du point de vue de Rand si l'on soutient comme elle que la raison n'a de valeur que parce qu'elle permet la survie de l'être vivant qu'est l'humain. Ne serait-il pas vrai de penser que la raison fut sélectionnée comme mode adaptatif à l'environnement ? Or, qui dit raison, dit vérité, de sorte que la vérité fut sélectionnée comme étant adaptée à la nature.

L'objection fatale contre ces élucubrations loufoques est venue d'un penseur croyant, Clive Staples Lewis (1898-1963)⁹⁶, l'auteur des célèbres *Chroniques de Narnia*. Avant d'en venir à l'argument proprement dit que l'on pourrait désigner par l'«argument anti-évolutionniste de l'origine de la raison», il nous faut préciser quelques petits points au préalable.

Le premier point concerne le statut de la vérité. L'évolutionnisme paraît adopter une conception *utilitaire* de la vérité. Comme l'enseigne le pragmatisme de Williams James, par exemple, «...le 'vrai' consiste simplement dans ce qui est avantageux pour notre pensée...»⁹⁷. En fait, pour le pragmatisme, celui de James en tout cas, la vérité s'identifie à l'utilité. Si une pensée ou une proposition ne présente aucun avantage – si elle ne « paie pas », comme le dit littéralement James –, elle n'est d'aucun intérêt et, partant, elle n'est pas « vraie ».

⁹⁵ Ayn Rand, *La Grève*, p. 1024.

⁹⁶ L'argument anti-évolutionniste de la raison fut présenté par C.S. Lewis, dans le chapitre III de son essai *Miracles*, intitulé «La difficulté majeure du naturalisme».

⁹⁷ William James, *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 1968, p. 157.

Bertrand Russell, subjectiviste en matière de moralité, s'est fait le critique de la conception «utilitariste» de la vérité de James. On retrouve aussi cette conception utilitaire de la vérité dans la théorie de l'évolution de Darwin. Le vrai disparaît en effet au profit de l'utilité, c'est-à-dire au service la survie des plus adaptés. On pourrait également l'attribuer à la pensée randienne puisqu'elle tient tout ce qui contribue à la survie comme possédant une valeur. Évidemment, en ce sens, la vérité est utile puisqu'elle assure la survie du vivant. Ce l'est davantage pour la raison qui, selon Rand, assure la survie. La raison, on en conviendra, est source de vérité.

Dernier point : la nature vise l'utilité, à savoir la survie, c'est-à-dire l'adaptation. Par conséquent, la nature vise le vrai, car ce qui est utile est vrai. Schématiquement, on a donc le raisonnement suivant :

(1) La nature vise l'utilité, c'est-à-dire la survie.

(2) L'utilité vise la vérité.

(3) Par conséquent, la nature vise la vérité.

Bien que ce raisonnement soit déductivement valide (il s'agit, on l'aura reconnu, d'une inférence de la forme du syllogisme hypothétique), la difficulté majeure porte sur la prémisse 2 : comment le partisan de la naturalisation de l'esprit *assure-t-il* que l'utilité soit gage de vérité ? Le problème auquel fait face ici le partisan du naturalisme est le même que celui auquel est confronté le pragmatiste. Celui-ci répond en faisant valoir que les conséquences bénéfiques assurent la vérité. À cela, Russell rétorque: l'utilité n'est pas toujours garante de la vérité car, dans bien des cas, ce qui est utile peut être faux, et ce qui est faux peut être utile. Le mensonge est parfois utile pour se sortir du pétrin, mais le mensonge reste un mensonge, c'est-à-dire une fausseté.

En résumé, la raison ne saurait résulter de l'adaptation humaine à l'environnement naturel. Rien n'assure en effet que cette adaptation, certes utile à la survie, soit source de vérité. La nature, dénuée de toute intentionnalité, ne vise pas la vérité. Le 3 juillet 1881,

dans une lettre troublante à William Graham, auteur d'un essai intitulé *Le Credo de la science*, Darwin lui-même fait part de son doute à ce sujet:

Mais alors avec moi le même horrible doute surgit toujours : les convictions de la pensée de l'homme, qui s'est développée à partir de la pensée des animaux inférieurs, ont-elles une valeur quelconque, méritent-elles aucune confiance ? Qui voudrait prêter confiance aux convictions de la pensée d'un singe, s'il y a des convictions quelconques dans une pensée de ce genre.⁹⁸

Darwin doute que « les convictions de la pensée d'un singe », qui auraient conduit à celles de l'homme, à celles de *l'Homo sapiens*, en assurant la survie, visaient le vrai. En conséquence, comment la nature elle-même, un ensemble de forces aveugles et soumises au hasard, peut-elle viser le vrai – « ...s'il y a des convictions quelconques dans une pensée de ce genre ? » Le naturaliste le décrète tout simplement : l'utilité, c'est-à-dire ce qui sert à la survie de l'espèce, est garante de la vérité.

Or, remarquons bien ce qui se passe: le penseur naturaliste *use de la raison* ; il raisonne. Il s'efforce de bien penser. En somme, il s'efforce d'être logique. Il convient de rappeler à ce propos que la logique est la science qui enseigne la manière de bien raisonner, c'est-à-dire de distinguer les inférences valides de celles qui ne le sont pas. Ou bien, autre formulation: la logique étudie non pas la vérité des prémisses, mais la transmission de la vérité des prémisses vers la conclusion. En ce sens, la logique concerne la conservation de la vérité dans les arguments.

Le penseur naturaliste raisonne donc. Il vise à transférer la vérité de ses prémisses à la conclusion. Or, la conclusion 3 précédente, à l'effet que la nature vise la vérité, n'est pas du tout évidente. La vérité des prémisses 1 et 2 doit permettre de conclure à la vérité de 3. Le problème, comme nous l'avons vu, c'est que la prémisse 2 est difficilement acceptable, c'est-à-dire certainement fausse car ce qui est utile peut être faux. Donc, puisque la proposition 2 est fausse, le raisonnement évolutionniste s'écroule.

Le penseur naturaliste raisonne et croit – que, dis-je, il est convaincu dur comme fer – que l'activité raisonnante est le produit de la nature. Qu'il raisonne, c'est un fait indubitable. Cependant, ce qui est faux, c'est que la nature produise le raisonnement, donc, la vérité. Celle-ci en effet n'est pas causée par des processus matériels.

⁹⁸ Cité dans Étienne Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour*, Paris, Vrin, 1971, p. 142.

Lorsque nous raisonnons, nous recherchons la vérité, c'est-à-dire le savoir. Le naturaliste, tout autant que son adversaire, s'attache à la vérité ; elle leur importe plus que tout, malgré les dénégations du naturaliste qui clame, dans une veine évolutionniste, que l'important, c'est le comportement utile, c'est-à-dire adapté à la survie. Or, comme nous l'avons vu, la recherche de l'utilité (de la survie) n'est pas la recherche de la vérité. La réplique du naturaliste consiste à dire que l'utilité vise la vérité. Peut-être se trompe-t-il, car l'évolution ne vise pas la vérité, comme Darwin lui-même s'en afflige. L'évolution ne planifie rien, surtout pas la vérité; elle résulte du hasard, de l'environnement, des forces aveugles de la nature. Or, raisonner, déduire, faire des inférences implique la vérité et vise à la conserver. En somme, la raison humaine est de nature *téléologique*, comme le soutenait Aristote. C'est ainsi que le naturalisme s'auto-réfute: en croyant dire vrai, à savoir que sa croyance est de nature matérielle, alors qu'en réalité, elle est de nature *téléologique*.

Confronté à l'argument anti-évolutionniste qui précède, le partisan de Rand doit admettre que la raison, tout comme la vie, est un concept transcendant, *a priori* pour ainsi dire. Tout comme on ne peut pas penser que la raison n'est pas, parce que, pour ce faire, il nous faut encore user de la raison.

Pour compléter ce tableau sombre pour l'incroyante que fut Rand, C.S. Lewis évoquait que « la raison, la raison de Dieu, est plus ancienne que la nature, et d'elle dérive l'ordonnance de la nature qui seule, nous permet de connaître celle-ci... l'esprit humain, dans l'acte de connaître, est éclairé par la raison divine. » C'est le triomphe du « surnaturalisme », comme le désigne C.S. Lewis. On ne peut pas invoquer le mysticisme parce qu'on vient de prouver par la raison que celle-ci est divine. Rand paraît ainsi contrainte d'admettre que la raison a une origine transcendance, voire divine. Évidemment, la situation est pour elle intolérable puisqu'elle récuse comme irrationnel tout recours à la transcendance ou au mysticisme.

UNE ÉTHIQUE DE LA VERTU

La seule manière pour Rand de se sortir de l'impasse auquel la conduit l'argument antiévolutionniste de la raison, c'est d'insister sur le fait, comme elle n'a cessé d'ailleurs de le déclarer, que la raison n'est pas une entité désincarnée mais une disposition acquise volontairement, c'est-à-dire une *vertu*. Être rationnel est la vertu par excellence chez Rand.

Il faut convenir que ce mot de vertu a pris un sacré coup de vieux. Le philosophe québécois Martin Blais a constaté son acte de décès.⁹⁹ John Rawls (1921-2000), celui que les penseurs progressistes tiennent pour le plus grand des philosophes de la politique au 20e siècle, y porta un coup fatal car, la vertu, celle de la justice en particulier, n'est pas celle désignant la qualité d'une personne, mais celle de la structure de la société. « La justice », lit-on dans ce qui passe pour une œuvre majeure en philosophie politique au XXe siècle, *Théorie de la justice*, « est la première vertu des institutions sociales... »¹⁰⁰ En ramenant la notion de vertu à l'ordre du jour, Rand nage en plein contre-sens de toute la modernité. Elle renoue en particulier avec l'éthique de la vertu remontant à *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote.

Malgré cela, Rand porte un jugement tout à fait péremptoire sur l'éthique aristotélicienne :

Le plus grand de tous les philosophes, Aristote, ne considérait pas l'éthique comme une science exacte; il fonda son système éthique sur l'observation de ce que les hommes sages de son temps choisissaient de faire, laissant sans réponses les questions suivantes : qu'est-ce qui motivait leurs choix ? et pourquoi considéraient-ils ces hommes comme sages.¹⁰¹

On l'a expliqué dans les chapitres précédents, la *vie* pour Rand constitue la valeur ultime, la source de toute valeur. Pour Aristote, la fin (le *telos*) de toute action, c'est le

⁹⁹ Martin Blais, *L'œil de Caïn. Essai sur la justice*, Montréal, Fides, 1994, p. 13.

¹⁰⁰ John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997, p. 29.

¹⁰¹ Ayn Rand, *La vertu de l'égoïsme*, p. 23.

bonheur (*eudémonia*). Plus précisément, la fin que tout homme (ou femme) poursuit, c'est le bonheur ; la vie n'étant qu'un moyen, pas une fin en soi. En somme, pour Aristote, ce n'est pas tant la vie qui importe, mais *bien* vivre, car à quoi cela rime-t-il que de vivre, mais vivre *mal* ? Oui, il faut vivre, et pas seulement survivre. Dès lors, la question est de savoir quelle manière faut-il *bien* vivre ? C'est ce à quoi répond l'éthique des vertus d'Aristote.

Pour Rand, la vie est là (« L'existence existe! »). Il convient impérativement d'en prendre acte – du moins, si l'on souhaite survivre. Pour cela, il est impérieux de penser rationnellement. D'où la vertu *par excellence*, la raison.

Pourquoi une morale fondée sur la vertu et quelle est-elle ? Je m'explique de long en large sur ces questions dans mon livre *Plaidoyer pour une morale du bien*¹⁰². Pour me résumer : à elle seule, la raison est impuissante selon Aristote à nous pousser à bien agir ; encore faut-il s'exercer à la dure ; c'est ce que vise l'acquisition volontaire de bonnes habitudes que sont les vertus.

Au livre II de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote propose la définition suivante de la vertu : «...une disposition acquise volontairement, consistant par rapport à nous, dans la mesure, définie rationnellement conformément à la conduite d'un homme sagace (*phronimos*). »¹⁰³ En somme, c'est d'après la conduite de l'homme sage ou sagace qu'il convient de régler sa propre conduite morale. Ici, Rand n'est plus du tout d'accord avec Aristote. Pour elle, au contraire, c'est en exerçant la raison seule que l'on peut régler sa conduite, et pas du tout en suivant les traces de vieux sages d'une époque révolue.

Prenons un cas précis, le vol. Pourquoi est-il irrationnel selon Rand de voler ? Je désire à la fois A et non-A ; ce qui est contradictoire ; par conséquent, irrationnel. Comment voler consiste-t-il en A et non-A. Je désire le produit de mon travail ; en m'accaparant celui d'autrui, je ne désire plus le bien de mon propre travail, mais celui d'autrui. D'où, A et non-A à la fois ; ce qui est contradictoire.

¹⁰² Montréal, Liber 2011.

¹⁰³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 1106b 36-1107a 2.

Assez étrangement, l'éthique randienne de la raison ressemble à s'y méprendre à celle de Kant ! Or, on l'a vu, Rand jette l'anathème sur Kant. Le fameux Impératif catégorique kantien¹⁰⁴, en effet, disant en somme : « Fais ce que tu voudrais que tous les autres fassent ! », fait exclusivement appel à la raison, c'est-à-dire, si l'on veut, à loi logique : A est A. Voyons de quoi il en retourne.

Reprenons l'exemple du vol. Puis-je vouloir que tous et toutes fassent comme je suis sur le point de faire, à savoir voler ? Je dois donc vouloir que tous et toutes volent. Puis-je vouloir un tel état de choses ? Non, la raison m'en interdit puisque l'état de choses en question implique une impossibilité. En effet, si je souhaite voler, alors tous et toutes doivent le faire. Je ne puis plus alors voler, puisqu'alors je dois vouloir qu'on me vole. Je dois donc vouloir voler et ne pas vouloir voler. Par conséquent, la raison m'indique que je ne dois pas vouloir voler. Je ne peux vouloir à la fois A et non-A.

Autre exemple. Le suicide. Le suicide serait interdit puisqu'il implique un usage contradictoire de la liberté. En effet, celui ou celle qui commet ce geste irréparable se sert de sa liberté pour y mettre un terme. A est non-A.

Toute dictature serait également condamnable puisqu'elle repose implicitement sur l'usage contradictoire de la liberté. Celui ou celle qui interdit la liberté aux autres use, pour ce faire, de sa liberté; or, en vertu de l'Impératif catégorique, il ou elle doit s'interdire d'interdire la liberté !

Évidemment, l'Impératif catégorique – son nom l'indique – vise à spécifier tous les devoirs moraux en bonne et due forme. Or, c'est là où précisément le bât blesse pour Rand, lorsqu'il est question d'une sorte de super-règle stipulant les devoirs moraux. Rand a bien raison de souligner que la théorie éthique kantienne est de nature *déontologique* (*ta deonta*, en grec ancien signifiant, ce qu'il faut faire, *les devoirs*). Elle a également défini ainsi le mot « devoir » : « Le terme « devoir » signifie : nécessité morale d'accomplir

¹⁰⁴ Voir Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs* (1797), #420 : « Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. »

certaines actions pour nulle autre raison que l'obéissance à des formes élevées d'autorité, sans tenir compte de tout but personnel, de désirs ou d'intérêts personnels.¹⁰⁵

Rand a toutefois bien tort d'assimiler les devoirs kantien, découlant de l'Impératif catégorique, à de simples prescriptions auxquelles il faut se soumettre aveuglément. Comme on l'a vu, l'Impératif catégorique constitue le modèle de tout devoir, tel une sorte de moule permettant de décider rationnellement toute action à entreprendre ou à omettre. C'est précisément ce que Rand entend par l'exercice de la raison. Évidemment, la raison pour Rand permet, non de sacrifier tout désir ou tout intérêt personnel, mais, au contraire, de les établir sur une base rationnelle. C'est pourquoi, elle n'a de cesse de répéter qu'une théorie éthique non rationnelle est tout, sauf connectée à la réalité.

En fait, Rand rejette l'Impératif catégorique pour ne retenir que ce que Kant appelait l'Impératif *hypothétique* ayant la forme générale « Si tu veux x, fait y. » À la conception déontologique de Kant, Rand oppose la conception *téléologique* d'Aristote.

Pour procéder au choix approprié afin de parvenir à ses fins, l'homme a constamment besoin de se référer à un principe autre que celui du « devoir » qui contaminé sa conscience, à savoir le principe de causalité, plus précisément le principe aristotélicien de *la cause finale* (ne faisant appel qu'à la conscience) voulant que le choix soit déterminé par la fin, celle-ci déterminant les moyens adéquats pour y parvenir.¹⁰⁶

...

La différence psychologique déterminante entre le déontologique et le téléologique est le suivant. Le disciple partisan de la causalité finale regarde vers l'avant; la valeur dirige son agir, ce qui signifie : la réalité lui sert de guide. Au contraire, le partisan du « devoir » regarde en lui-même, centré sur lui-même, c'est-à-dire qu'il est en somme coupé de la réalité. (Centré sur lui-même signifiant dans ce contexte : « doutant qu'il soit centré sur lui-même »).¹⁰⁷

L'éthique téléologique de Rand est en réalité « conséquentialiste » car elle ne tient compte que des conséquences de l'agir. Rand écrit :

La notion de devoir est foncièrement anti-causale. À l'origine, le devoir va à l'encontre de la causalité efficiente, car il n'a rien de causal, le devoir étant surnaturel; dans ses effets, il contrevient au principe de la cause finale, car il doit être envisagé sans tenir compte des conséquences éventuelles. Voilà le genre d'irresponsabilité que le partisan de la causalité finale condamne. Celui-ci agit en tenant compte – et en acceptant – toutes les conséquences

¹⁰⁵ Ayn Rand, «Causality Versus Duty», in *Philosophy : Who Need It*, p. 129. Ma traduction.

¹⁰⁶ Ibid., p. 133.

¹⁰⁷ Ibid., p. 134-135.

prévisibles de son agir. Connaissant les résultats de son action, se sachant lui-même être un agent causal (cherchant toujours à éviter la contradiction), il développe une vertu assassinée par le kantisme : le sens de la *responsabilité*.¹⁰⁸

D'où la condamnation sans appel de l'éthique kantienne, comme étant celle en somme du *Sorcier*. « Le propos explicite de Kant fut de sauver la morale de l'abnégation et du sacrifice de soi. Il n'ignorait pas qu'il ne pouvait survivre sans un fondement mystique – et il savait que ce qui la menaçait était la raison. »¹⁰⁹

Kant est vertement pris à partie puisqu'il fut en somme le principal promoteur de la morale altruiste. « C'est un fait historique avéré que le but de Kant c'était de sauver la morale altruiste, laquelle ne peut survivre sans un fondement mystique. »¹¹⁰ La morale kantienne du devoir serait une morale altruiste car l'exercice aveugle de la soumission au devoir confirmerait la soumission de l'intérêt individuel à l'intérêt collectif. Or, ce jugement est erroné. En effet, la thèse de Rand au sujet de Kant-le-Sorcier n'est possible que si l'autorité en question est autre que la raison, ce qui n'est pas du tout le cas chez Kant ! En fait, on a tenu Kant comme le plus grand apôtre de la raison au siècle des Lumières. Nonobstant sa critique épistémologique des limites de la raison, en morale Kant s'est fait le défenseur radical de la raison. L'interprétation randienne de la philosophie morale de Kant est donc hautement contestable.

Reste que, si l'interprétation précédente de la raison en éthique suivant Rand est parfaitement compatible avec l'Impératif catégorique kantien, alors cela signifie que l'éthique randienne est une éthique non de la vertu mais de la règle, en l'occurrence celle de la loi logique A est A. Quelle est la différence entre une éthique de la règle et celle de la vertu ?

Il existe un écart profond entre une règle et son application. Aristote ne cesse de répéter que les situations de la vie sont si variées et complexes qu'aucune règle générale ni principe ne peuvent préciser dans tous les cas ce qu'il convient de faire. Considérons comme exemple la fameuse Règle d'Or « *Fais aux autres ce que tu voudrais qu'ils te fassent* ». La Règle d'Or paraît proscrire tout geste violent, personne ne souhaitant subir

¹⁰⁸ Ibid., p. 135-136.

¹⁰⁹ Ayn Rand, *For the New Intellectual*, p. 31. Ma traduction.

¹¹⁰ Ayn Rand, « Faith and Force : The Destroyers of Modern World », in *Philosophy : Who need it?*, p. 87.

de violence. Toutefois, un masochiste infirmera la Règle d'or. Par ailleurs, la même règle laisse indéterminée la question de savoir ce que je *veux bien* que les autres me fassent.

C'est ici que l'éthique de la vertu paraît judicieuse. Une telle éthique n'énonce pas de règle précise. Tout au plus, elle dit d'agir comme agirait une excellente personne dans les mêmes circonstances. Évidemment, toute la question demeure de savoir comment agirait précisément une excellente personne. De plus, on demandera avec raison : qu'est-ce donc qu'une personne *excellente* ? Dans mon livre *Plaidoyer pour une morale du bien*¹¹¹, j'ai tenté de répondre à ces questions pertinentes et difficiles.

Je reconnais que l'éthique des vertus comporte des failles, mais elles m'apparaissent moins importantes que celles auxquelles est confrontée une éthique de la règle. L'éthique de vertu professe la formation du caractère, l'acquisition de bonnes et saines habitudes afin de faire de *bonnes* personnes, voire d'*excellentes* personnes. Une bonne personne fait preuve de courage, de force, de fermeté, de ténacité, de sagacité, etc., dans les circonstances souvent complexes qui l'exigent. Il n'est souvent pas aisé d'agir comme il faut. Mais l'homme ou la femme vertueuse le fait « avec la personne qu'il faut, dans la mesure et au moment convenables, pour un motif et d'une façon légitimes. »¹¹² C'est pourquoi l'éducation à la vertu, basée sur l'exercice répété, est importante, voire cruciale. « Ce n'est donc pas une œuvre négligeable, écrit encore Aristote, de contracter dès la plus tendre enfance telle ou telle habitude, c'est au contraire d'une importance majeure, disons mieux : capitale. »¹¹³

Contre son maître, Aristote lui adresse implicitement cette flèche :

On n'a donc bien raison de dire que c'est à force d'exécuter ce qui tempérant qu'on devient tempérant. Et sans agir de la sorte, nul n'a la moindre chance de devenir bon. Mais voilà ! La plupart n'agissent pas ainsi et cherchent refuge dans la théorie, croyant se consacrer à la philosophie et ainsi pouvoir être vertueux. Ils font un peu comme ces malades qui écoutent attentivement les prescriptions de leur médecin, mais ne font rien.¹¹⁴

Un peu auparavant, Aristote écrit, en visant ses illustres prédécesseurs, Socrate et Platon : « Ce n'est pas en effet pour savoir ce qu'est la vertu que nous nous livrons à un

¹¹¹ Jean Laberge, *Plaidoyer pour une morale du bien. Vertu, perfection, excellence*, Montréal, Liber, 2011.

¹¹² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1109a 27-28.

¹¹³ Ibid., II 1103b 24-25.

¹¹⁴ Ibid., II 1105b 71-88.

examen, mais pour devenir bons.»¹¹⁵ Chacun admettra volontiers qu'on a beau savoir ce qu'est le courage ou la justice, cela ne fait de nous pour autant de bonnes personnes.

En particulier, pour revenir à Rand, on n'aurait beau connaître les lois de la logique, dont A est A, cela ne ferait pas de nous pour autant des maîtres de la raison. C'est d'ailleurs pourquoi Rand ne parle pas de la *raison* tout court, mais de la *vertu* de raison. Toutefois, on l'a vu précédemment, quelle différence existe-t-il en vérité entre la vertu de raison et l'Impératif catégorique de Kant ? Malgré l'anathème que Rand lance contre Kant, touchant en particulier son éthique, je n'y vois personnellement aucune différence essentielle. L'éthique objectiviste de la vertu de Rand ne serait donc au fond qu'une forme déguisée d'éthique de la règle : Agis toujours rationnellement suivant la loi logique de non-contradiction : pas à la fois A et non-A.

L'objection, on l'a vue précédemment, de Rand contre l'éthique aristotélicienne de la vertu, c'est qu'Aristote aurait abdicqué devant la raison. « Aristote ne considérerait pas l'éthique comme une science exacte... »¹¹⁶. Ainsi, l'éthique, à ses yeux, n'est qu'un ensemble de vérités déductibles de vérités premières sous l'œil vigilant de la raison. Non, à l'évidence. L'éthique randienne fait appel à des dispositions acquises volontairement, c'est-à-dire à des vertus, dont la principale est celle de rationalité.

Or, l'un des problèmes majeurs que rencontre l'éthique des vertus, du moins dans l'Antiquité, c'est celui de l'unité des vertus. Platon le formule ainsi dans l'un de ses derniers dialogues :

Quand nous avons dit qu'il y avait quatre formes de vertus [courage, pureté, justice et sagesse], il est évident que nous regardions chacune comme unique, même si elles étaient quatre.... Il n'en reste pas moins que nous les désignons toutes comme une unité. Nous déclarons en effet que le courage est une vertu, que la réflexion [*phronèsis*] est une vertu, et que les deux autres sont des vertus, comme si au lieu d'être réellement plusieurs choses, elles n'étaient que cette seule chose, la vertu.¹¹⁷

Le problème, en somme, consiste à savoir si celui ou celle qui possède une vertu possède également les autres. Par exemple, Rand nous dit qu'on ne pense pas rationnellement de manière automatique; il faut un effort de volonté. Cela veut dire que pour user de la

¹¹⁵ Ibid., 1103b 25.

¹¹⁶ Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, p. 23.

¹¹⁷ Platon, *Les Lois*, livre XII, 963c.

raison, il faut d'abord du *courage*. Par ailleurs, à l'évidence, celui ou celle qui pense rationnellement est quelqu'un de *modéré* ou d'équilibré qui recherche pour ainsi dire le juste milieu en tout, évitant à la fois l'excès et le manque. C'est le propre d'un homme ou d'une femme équilibré. C'est ce dont manifeste au plus haut point l'homme ou la femme d'excellence – ce qu'Aristote désigne comme étant le *phronimos*, la personne sagace, prudente et avisée. De toute évidence, pour parvenir au *phronimos*, il faut être à tout le moins *courageux* et *modéré* ou *tempéré*.

Il faut donc conclure que la vertu de raison, bien qu'importante, présuppose l'acquisition d'autres vertus. Une personne rationnelle est-elle de ce fait courageuse ? On a plutôt l'impression que, pour Rand, la vertu de rationalité est essentielle : si on ne la possède pas, on n'a sûrement pas les autres. De la vertu de rationalité, Rand fait découler trois autres vertus : *intégrité*, *honnêteté* et *justice*.¹¹⁸ John Galt dit de son côté : « Ces trois valeurs [la raison, l'intentionnalité et l'estime de soi] commandent toutes les autres vertus humaines, qui sont elles-mêmes liées à l'existence et à la conscience, notamment la rationalité, l'indépendance, l'intégrité, l'honnêteté, la justice, la productivité, la fierté. »¹¹⁹ À l'entendre parler toutefois pérorer de la vertu de *fierté*, on incline à penser qu'elle se trouve en réalité au fondement des deux autres :

Enfin, il y a fierté quand l'homme accepte le fait qu'il incarne la valeur la plus élevée qui soit et qu'il doit en être digne, comme de toute valeur humaine. Que, de toutes les réussites, la constitution de sa propre personnalité est primordiale et commande toutes les autres. Que sa personnalité, ses actions, ses désirs, ses émotions résultent des conceptions préalables de son esprit. Que, s'il doit produire des biens matériels nécessaires à sa survie, l'homme doit aussi enrichir sa personnalité, de sorte que sa vie mérite d'être vécue. Qu'il lui revient de développer sa force d'âme. Que vivre exige qu'il soit capable de s'apprécier à sa juste valeur. Mais, comme toute valeur l'estime de soi n'est pas automatique.¹²⁰

Aristote acquiescerait volontiers à la déclaration précédente. Surtout, lorsqu'on lit : « Que, de toutes les réussites, la constitution de sa propre personnalité est primordiale et commande toutes les autres. » En effet, on ne naît pas *rationnel* de pied-en-cap ! C'est un travail difficile et de longue haleine qui nous y prépare sans jamais espérer en avoir terminé de notre vivant. Comme disait Montaigne, notre métier consiste à être homme (et femme) : « Mon métier et mon art, c'est vivre. » Et Aristote de se faire l'écho du chœur

¹¹⁸ Voir Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, p. 60 à 62.

¹¹⁹ Ayn Rand, *La Grève*, p. 1016.

¹²⁰ Ibid., p. 1018.

de la fin de la pièce de Sophocle, *Œdipe-roi* : « Il faut se garder de proclamer heureux un homme aussi longtemps qu'il est en vie; nous aurions intérêt, comme le veut Solon, à 'voir la fin '. »¹²¹

Le bon sens – la raison – nous invite donc à penser que la vertu de fierté est préalable à celle de rationalité. Au mieux, les deux paraissent être solidaires l'une de l'autre. C'est le point de vue d'Aristote concernant l'unité des vertus. Celles-ci formeraient une sorte de réseau interactif. Par ailleurs, comme on l'a vu, l'éducation joue à cet égard un rôle de premier plan. Bon nombre d'entre nous décideraient volontiers de chérir la vertu de rationalité une fois complétée une éducation aux vertus. L'éducation actuelle n'est, à cet égard, qu'un simulacre d'éducation puisqu'elle n'insiste que sur l'acquisition de connaissances ou des moyens pour y parvenir. On comprend que, dans nos démocraties libérales, les « projets de vie » de chacun et chacune, menant au bonheur, les regardent personnellement. Or, c'est là faire injure à la personne humaine entière dont le développement ne se limite pas à l'accumulation de connaissances. Combien de jeunes bien informés ou savants ne sont que vicieux et méprisables ? Dans l'étymologie latine d'« éducation », *educare*, réside la définition de ce même concept : *conduire au bien*. Or, le *bien* en question consiste dans l'acquisition de la vertu.

Pourquoi donc Rand n'insiste-t-elle pas sur l'importance de l'éducation à la vertu (ou aux vertus, si l'on accepte la thèse aristotélicienne voulant que les diverses vertus forment entre elles une sorte d'unité ou de réseau d'interdépendance) ? Si, en effet, à supposer qu'on accepte la thèse randienne d'une sorte de hiérarchie entre les vertus (au lieu d'un réseau de vertus), en commençant par celle de rationalité, trônant au pinacle de la pyramide, et que celle-ci est indispensable à notre survie ainsi qu'à notre bonheur, alors l'éducation à la vertu devrait constituer l'une des obligations morales centrales de la philosophie objectiviste. Tout se passe pourtant comme si la décision finale d'être rationnel revenait à chacun intimement, privément, selon les goûts, les pulsions et les caprices de chacun-e. Évidemment, on ne saurait forcer ou contraindre chacun à croire aux bienfaits qu'apporte la vie vertueuse. L'éducation à la vertu peut toutefois y incliner.

¹²¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I 1100a 10-11.

Admettre par ailleurs que ce sont finalement les goûts et les préférences de chacun qui ont le dernier mot en matière de moralité, c'est soutenir que la morale est livrée à l'irrationalité la plus complète. L'éthique objectiviste souhaite rappeler au contraire avec force que l'éthique est tout sauf irrationnelle. Tout le projet philosophique d'Ayn Rand vise en effet à renverser la vapeur subjectiviste qui alimente l'éthique depuis la modernité. Or, la décision finale d'être ou de ne pas être (rationnel) revient toujours à l'individu lui-même puisque sa vie lui appartient. C'est là, selon nous, un pessimisme déguisé. Encore une fois, l'éducation peut y faire pour beaucoup, j'entends l'éducation à la vertu d'après l'éthique aristotélicienne de la vertu. Si une personne n'a pas appris à être courageuse, comment peut-elle avoir le courage d'être rationnelle ? Encore une fois, le courage est indissociable de la raison. Or, pour choisir d'être raisonnable, il faut savoir exercer la raison. On le constate, les vertus paraissent indissociables ou interdépendantes les unes des autres. Pour le répéter encore une fois, il ne s'agit pas seulement d'une éducation à la raison, mais à la « fierté » pour reprendre le concept randien. Les vertus formant un réseau d'interdépendance, c'est en bloc qu'il faut les acquérir.

L'éducation à la vertu devrait être un devoir moral, même si la décision d'être rationnelle revienne à chacun-e en dernière instance. Si c'est bien là un devoir moral, c'est que ce devoir, repose sur la loi A est A. Car ne pas prescrire l'éducation à la vertu, c'est soutenir à la fois que c'est un devoir et que ce ne l'est pas.

Contrairement à ce que pense Rand, Aristote n'a pas abandonné la raison dans son éthique de la vertu. La raison en morale ne peut être que *pratique*, contrairement aux sciences théoriques, les mathématiques en particulier. C'est ce qu'Aristote désigne comme la *raison droite* (*ortho logos*). Comme toutes les vertus, la bonne disposition consistant à bien penser consiste à trouver le parfait équilibre entre deux extrêmes ou des attitudes également aberrantes. Aristote écrit:

Dans la frayeur, l'intrépidité, le désir, la colère, la pitié, et en général dans tout plaisir et peine, on rencontre du trop et du trop peu, lesquels ne sont bons ni l'un ni l'autre; au contraire, ressentir ces émotions au moment opportun, dans les cas et à l'égard des personnes qui conviennent, pour les raisons et de la façon qu'il faut, c'est à la fois le milieu et la perfection, ce qui appartient précisément à la vertu (*aretè*). Pareillement, en ce qui concerne les actions, il peut y avoir excès, défaut et milieu. Or, la vertu a rapport à des affections et à des actions dans lesquelles l'excès est erreur et le défaut objet de blâme,

alors qu'elle-même appelle la louange et la réussite. L'excellence (*aretè*) est donc une sorte de médiété (*mésotès*), en ce sens qu'elle vise le milieu (*mésou*).¹²²

Aux yeux d'Aristote, le *phronimos*, le sagace éclairé, est précisément celui ou celle qui est en mesure, dans des situations complexes de la vie de tous les jours, d'agir de manière exemplaire, c'est-à-dire de trouver le juste milieu entre deux attitudes aberrantes ou condamnables. Le *phronimos* sert pour ainsi dire de modèle de l'homme bon à imiter. D'où la définition de la vertu, citée précédemment, faisait appel au cas paradigmatique de l'homme bon. La vertu étant en effet «...une disposition acquise volontairement, consistant par rapport à nous, dans la mesure (*mesotèti*), définie rationnellement (*orisménè logô*) conformément à la conduite d'un homme sagace (*phronimos*).¹²³

Le jugement de l'homme d'excellence force l'admiration ; il doit être étudié afin d'en faire un modèle à imiter. Or, la littérature regorge de personnages paradigmatiques de la vertu. C'est d'ailleurs sans doute pourquoi Ayn Rand a d'abord été romancière. Tous les personnages, de *La Grève* en particulier, servent de modèles à la vertu, avec, évidemment, John Galt, faisait figure de héros par excellence.

Dans la courte postface à *La Grève*, *À propos de l'auteur*, Rand écrit : « J'espère que personne ne viendra me dire que des hommes tels mes personnages n'existent pas. Le fait que ce livre ait été écrit – et publié – est la preuve qu'ils existent bien. »¹²⁴ Étonnante assertion ! Car comment croire que les personnages romancés existent bel et bien, eux qui n'ont d'existence que sous la plume de la romancière ? À moins de penser que les *vertus* que ces personnages exhibent, elles, existent véritablement dans la réalité. Du point de vue objectiviste, c'est là où la fiction rencontre la réalité.

¹²² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 1106b 15-25.

¹²³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 1106b 36-1107a 2.

¹²⁴ Ayn Rand, *La Grève*, p. 1168.

DU BON ÉGOÏSME

Il est tout de même curieux qu'Ayn Rand ne traite jamais de l'égoïsme (*selfishness*) comme vertu. Elle a certes titré l'une de ces œuvres majeures : *The Virtue of Selfishness*. Nulle part n'est-il toutefois question de la vertu d'égoïsme proprement dite, les trois grandes vertus randiennes étant, comme on l'a vu d'ailleurs précédemment, celles de rationalité, de productivité et de fierté. Tout s'explique lorsqu'on comprend une fois pour toutes que, pour Rand, être rationnel, c'est identique à être «égoïste». Mais explorons plus à fond l'égoïsme de bon aloi que revendique Rand.

L'introduction à *The Virtue of Selfishness*¹²⁵ aborde directement la nature de l'égoïsme. N'oublions pas que le sous-titre de l'essai randien est : *A New Concept of Egoism*. Rand entend donc élaborer, voire réhabiliter, un concept d'égoïsme distinct de celui en usage et qui est condamné avec raison par tous.

Les dictionnaires, remarque Rand avec justesse, ne présentent qu'une définition moralisatrice de l'égoïsme. *Le Petit Robert*, par exemple, signale que l'égoïsme constitue un « *attachement excessif à soi-même qui fait que l'on subordonne l'intérêt d'autrui à son propre intérêt* ». La recherche de son propre intérêt personnel, selon Rand, suffit à définir l'égoïsme, sans le condamner d'avance au pilori. L'ajout habituel dans les dictionnaires d'un « *attachement excessif à soi-même au détriment des intérêts d'autrui* », condamne d'emblée l'égoïsme.

Il convient, au départ, de distinguer l'égoïsme *psychologique*, au plan *descriptif*, de l'égoïsme *normatif* ou moral. Nombreuses sont les théories psychologiques cherchant à expliquer la motivation humaine. L'une d'elle, l'égoïsme psychologique, énonce que tout être humain, par nature, cherche toujours à satisfaire ses intérêts personnels. Il s'agit

¹²⁵ Que les traducteurs français, Marc Meunier et Alain Laurent, n'ont malheureusement pas daigné traduire.

donc d'un *fait de nature* relatif à l'être humain dont il ne saurait échapper. En somme, ce serait un fait avéré que l'être humain n'agit jamais de manière purement désintéressée.

De son côté, l'égoïsme normatif ou moral stipule que, indépendamment du fait que l'être humain soit par nature intéressé ou désintéressé, il *devrait* toujours agir de manière intéressée.

Rand soutient pour sa part que l'être humain est *métaphysiquement* égoïste. En effet, comme on l'a vu, du fait que la vie représente la valeur ultime, première et dernière, l'*existence* de l'être humain ordonne tout. Ce qui signifie que l'être humain, au plan métaphysique, n'a pas le choix d'être égoïste, c'est-à-dire d'assurer sa propre survie. De ce *fait métaphysique* découle par ailleurs l'*obligation* pour lui d'agir de manière égoïste. On le constate à nouveau, Rand n'a aucun scrupule – contrairement à Hume ainsi qu'à tous ses partisans qui le suivront par la suite – de passer d'un « doit » à partir d'un « est » ou, si l'on préfère, du plan *descriptif* au plan *normatif*, et même si ce descriptif est de nature métaphysique.

Au fond, Rand défend à nouveaux frais, la conception rousseauiste de « l'homme naturel », ayant existé antérieurement à la société, dans « l'état de nature ». Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) se fera le défenseur de l'homme originel, naturel, avant d'être corrompu par son existence dans « l'état de société ». Pour Rousseau, « Le premier sentiment de l'homme fut celui de son existence, son premier soin celui de sa conservation. »¹²⁶ D'où l'amour de soi, élan naturel de l'être humain, définit comme ce qui « intéresse ardemment notre bien-être et la conservation de nous-mêmes. »¹²⁷ Cet amour de soi, n'a aucune valeur morale chez Rousseau. Il n'est ni bien ni mal. L'être humain cherche seulement à combler ses besoins fondamentaux sans nuire par ailleurs aux autres. C'est l'égoïsme descriptif, non-normatif, dont nous parlions précédemment.

Chez Rand, l'amour de soi est *bon*, parce qu'il permet la survie, voire le bonheur. C'est l'égoïsme à la fois descriptif et normatif. Mise à part cette différence, certes importante, l'égoïsme randien n'est pas différent de l'amour de soi rousseauiste.

¹²⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion, 2008, Seconde partie, p. 109.

¹²⁷ Ibid, Préface, p. 56.

Même un chrétien admet l'importance de l'amour de soi. Quand on lit dans les Évangiles : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », il est clair qu'il faille aussi s'aimer. C'est d'ailleurs ce que confirme Sébastien-Roch Nicolas de Chamfort (1741-1794), auteur de *Maximes et de pensées* : « Si l'on doit aimer son prochain comme soi-même, il est au moins juste de s'aimer comme son prochain. »

Si l'on veut aimer les autres, il importe donc au préalable de s'aimer. « Ce n'est pas égoïste de vivre pour soi-même. Une personne égoïste qui n'a pas l'amour de soi ne peut donner de l'amour autres », selon André Mathieu. Le jésuite d'origine indienne et psychothérapeute, Anthony de Mello (1951-1987), va dans le même sens. Rechercher son propre bonheur n'est pas égoïste. De Mello écrit :

Pensez à une personne que vous aimez beaucoup, qui vous est très proche, qui vous est précieuse, et dites-lui en pensée : « Je préférerais avoir le bonheur plutôt que de t'avoir toi. » Que ressentez-vous ? « Je préférerais être heureux plutôt que de t'avoir, toi. Si j'avais le choix, je choisirais le bonheur. » Combien d'entre vous ont eu l'impression de faire preuve d'égoïsme en prononçant ces paroles ? Un grand nombre de personnes, semble-t-il. Comprenez-vous à quel point votre cerveau a été programmé au point de penser : « Comment peux-tu être assez égoïste ? » Mais regardez plutôt ceux qui sont vraiment égoïstes. Imaginez que l'on vous dise : « Comment peux-tu être assez égoïste pour me préférer au bonheur ? » N'avez-vous pas envie de répondre : « Excuse-moi, mais comment peux-tu être assez égoïste pour exiger que je te choisisse, toi, plutôt que le bonheur ? »¹²⁸

Que me faut-il choisir : le bonheur ou autrui ? Que me dicte la raison là-dessus ? En visant mon propre bonheur des autres, se demanderait Rand, est-ce que j'enfreins la loi logique A est A ? Évidemment non. Parce qu'alors mon bonheur ne serait plus le mien mais celui d'autrui : A est non-A. Suis-je alors égoïste ? Bien sûr, au sens où je préfère être heureux, moi, plutôt que de faire le bonheur d'un autre – ce qui conforterait d'ailleurs son propre égoïsme. Donc, quoique l'on fasse, nous agissons égoïstement, et le *bon* égoïsme consiste à veiller à son propre bonheur de manière rationnelle en respectant la loi d'identité A est A.

La fameuse boutade d'Eugène Labiche : « Un égoïste... un homme qui ne pense pas à moi. », va dans le même sens que De Mello. Si je dois penser à vous, vous êtes alors égoïste ! Ne pensons donc alors qu'à nous ! On le voit, on ne peut échapper à cette condition pour ainsi dire « métaphysique » de l'être humain. Rand a parfaitement raison

¹²⁸ Anthony de Mello, *Quand la conscience s'éveille*, Montréal, Éditions Bellarmin, 1994, p. 17.

sur ce point fondamental. Romain Coolus a tout à fait raison d'écrire : « Égoïsme : moi 365 jours ». Un être humain parfaitement désintéressé est une contradiction dans les termes. Par nature, l'être humain est intéressé. « Égoïste », si l'on souhaite appeler un chat un chat.

La vérité que rappelle Rand, qui en irrita pourtant plus d'uns, n'est en somme qu'une vérité de La Palice que personne ne conteste par ailleurs : pour aimer les autres, il faut d'abord s'aimer. Ce qui est détestable, c'est-à-dire vicieux, c'est lorsque cet amour de soi devient *exclusif*. D'où d'ailleurs la condamnation courante sans appel de l'égoïsme au sens d'un amour exclusif de soi-même. Or, Rand n'a jamais professé l'amour exclusif de soi au détriment des autres. Il faut que cela soit bien clair. En somme, Rand réaffirme ou redonne vie à une vérité toute simple de l'existence humaine : l'égoïsme.

Par ailleurs, la vertu sagesse veut que ceux et celles qui savent se contenter de ce qu'ils ont, y trouvent leur intérêt, et n'ont aucun envie d'être égoïstes en cherchant à s'accaparer de manière forcenée du bien d'autrui. Jamais, en ce sens, Ayn Rand n'a encouragé les vices de cupidité et d'avidité si caractéristiques de certains entrepreneurs capitalistes. Et ces vices, faut-il le rappeler ne sont pas la faute du capitalisme. Ils ont de tout temps existé. Marx croyait, au contraire, que ces vices étaient le fait de l'économie capitaliste. Dans une société communiste le Royaume des cieux gauchiste –, soutenait Marx, les vices de cupidité, d'avarice et d'avidité, disparaîtrait totalement. Belle illusion qu'entretenait le père du marxisme ; il se trompait royalement sur la nature métaphysique de l'être humain.

Être rationnel, c'est donc dans notre propre intérêt ; c'est y trouvé son compte. De plus, comme ne cesse de le rappeler Rand, c'est là notre propre nature. On ne saurait y échapper. Selon le psychanalyste Erich Fromm, la personne égoïste « ne s'aime pas avec excès, mais insuffisamment. Il est inapte à s'aimer lui-même. »¹²⁹ Comme l'écrit Alain Laurent, auteur d'un essai sur l'individualisme, « L'analyse fine du soubassement psychique [de l'égoïsme] y fait apparaître en effet un moi plus atrophié qu'hypertrophié cherchant à fuir son impuissance à jouir sereinement de soi et sa peur de la vie ouverte

¹²⁹ Erich Fromm, *La peur de la liberté*, Buchet-Chastel, 1965, p. 94. Dans *L'homme pour lui-même*, le même auteur écrit : « Chacun de nous doit d'abord s'aimer soi-même avant d'aimer autrui. » Qui s'aime bien, en somme, se châtie bien !

dans la fixation sur une appropriation cupide et par suite la guerre avec les autres. »¹³⁰ Selon cet auteur, nous aurions tout intérêt à distinguer l'égoïsme de l'individualisme, le second étant ce que nous avons baptisé du bon égoïsme, c'est-à-dire l'égoïsme rationnel. On a pris la fâcheuse habitude de confondre égoïsme et individualisme, alors que le premier n'implique pas le second. Alain Laurent écrit encore : « L'individualisme, à l'inverse [de l'égoïsme], serait cette volonté de ne pas se laisser détourner de soi et de s'assurer d'une position de force existentielle afin de pouvoir satisfaire librement et amoureusement l'appétit de vivre. »¹³¹ Or, dans le discours ambiant de la gauche, on se plaît à identifier purement et simplement individualisme et égoïsme. Bien entendu, s'ajoute à ce couple honni celui du capitalisme et de la «droite» conservatrice ou libertarienne. C'est ainsi que la pensée automatique (qui n'en est pas une) véhicule des erreurs grossières.

Ce que Popper d'ailleurs dénonçait dans *La société ouverte et ses ennemis* : «La confusion de l'individualisme avec l'égoïsme permet de le condamner au nom des sentiments humanistes et d'invoquer ces mêmes sentiments pour défendre le collectivisme...»¹³² En fait, celui qui ne veut pas sacrifier son intérêt personnel au bien de la société dans son ensemble est dénoncé comme étant «égoïste». Mais la société peut très bien être qualifiée à rebours d'«égoïste» dans la mesure où l'individu doit se sacrifier pour elle. Dans ce cas, on parle certes d'intérêt «collectif» par opposition à l'intérêt individuel. Or, la recherche de l'intérêt individuel n'est pas forcément égoïste, comme on l'a montré précédemment. D'autre part, un individualiste peut être fort bien qualifié d'altruiste, par forcément d'égoïsme. Comme le remarque encore Popper, la seule alternative au collectivisme reste toujours pour les gauchistes ou socialistes, l'égoïsme. Or, on peut être individualiste sans être pour autant égoïste.

Peut-être aurait-il mieux valu, finalement, pour Rand de s'en tenir au terme d'«individualisme» plutôt que celui d'«égoïsme», afin d'éviter la confusion entre anti-collectivisme (ou capitalisme) et égoïsme. En tout cas, Rand a délibérément conservé le

¹³⁰ Alain Laurent, *De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu*, Paris, PUF, 1985, p. 62.

¹³¹ Ibid.

¹³² Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, 1979, Tome 1, L'ascendant de Platon, La justice totalitaire, V, p. 90.

mot égoïsme afin de provoquer et de faire réagir pour énoncer une vérité de La Palice que personne ne songe à contester : l'être humain agit toujours en fonction de ses propres intérêts. Voilà le «nouveau» concept d'égoïsme qu'elle présente dans son essai *The Virtue of Selfishness*. En fait, elle ne fait que rétablir une évidence.

Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*¹³³, confirme de son côté l'analyse de Rousseau, de Rand, de Fromm, de Laurent ainsi que de Popper, lorsqu'il aborde l'épineuse question de la *philautia*, de l'égoïsme : « On se pose aussi la question des savoir si on doit faire passer avant tout l'amour de soi-même ou l'amour de quelqu'un d'autre? » – Réponse : «...un homme est à lui-même son meilleur ami et par suite il doit s'aimer lui-même par-dessus tout. » L'homme bon se distingue du vilain ou du vicieux. Serait-il alors « égoïste »? – Oui, répond le Stagirite. Autant le vertueux que le vicieux, s'aiment-ils d'abord eux-mêmes. Certes, nous blâmons les personnes vicieuses d'être égoïstes parce qu'elles « s'attribuent à eux-mêmes une part trop large dans les richesses, les honneurs ou les plaisirs du corps... »; elles « s'abandonnent à leurs appétits sensuels, et en général à leurs passions et à la partie irrationnelle de leur âme. » Donc, les personnes vicieuses sont en réalité des personnes irrationnelles. Elles sont « égoïstes » au sens où elles centrent tout sur elles-mêmes parce que la raison leur fait défaut. Rand serait parfaitement d'accord avec cette analyse du *mauvais* égoïsme.

Au contraire, toujours d'après Aristote, les personnes égoïstes, mais vertueuses, sont rationnelles. Il n'est donc pas question pour Aristote de dire que l'homme bon ou vertueux ne soit pas égoïste. Ce passage le confirme éloquemment.

Personne, en effet, ne voudrait qualifier d'égoïsme ni blâmer l'homme qui, par-dessus tout, fait effort pour pratiquer la vertu..., bref celui qui toujours s'empresse pour lui-même de se conformer au bien. Pourtant un tel homme peut sembler être égoïste. Ne s'attribue-t-il pas la plus belle part, les biens les plus élevés ? Or un État ou toute espèce de système organisé semblent essentiellement constitués par la partie maîtresse d'eux-mêmes ; il en va de même pour l'homme. Par conséquent, l'homme le plus égoïste est celui qui aime cette partie de lui-même [la raison] et ne cherche qu'à s'y complaire...

Aussi l'être qui serait le plus exactement désigné par ce mot d'égoïsme [*philautia*] est-il fort dissemblable de celui qui, nous l'avons vu, encourt le blâme ; il en diffère tout autant qu'une vie conforme à la raison diffère d'une vie soumise à la passion, ou, pour employer

¹³³ Livre 9, section 8, 1168a 29 – 1168b.

une autre comparaison, que la poursuite du bien diffère de la poursuite de ce qui a simplement l'apparence de l'avantageux.¹³⁴

Sur ce point fondamental, sur l'égoïsme, le bon et le mauvais, Aristote et Rand unissent leur voix. Il n'est donc jamais question, contrairement à la légende urbaine qui circule, que Rand ait soutenu l'indéfendable, soit le mauvais égoïsme, c'est-à-dire l'égoïsme *irrationnel*. Le bon égoïsme, c'est l'égoïsme *rationnel*. Rand écrit :

L'éthique objectiviste prône et soutient fièrement l'*égoïsme rationnel*, c'est-à-dire les valeurs requises pour la survie de l'homme *en tant qu'homme*, c'est-à-dire les valeurs requises pour la survie *humaine*. Et non les valeurs découlant des désirs, des émotions, des « aspirations », des impressions, des caprices ou des besoins de brutes irrationnelles qui ne sont jamais élevées au-delà des pratiques primordiales des sacrifices humains, n'ont jamais découvert la société industrielle, et ne peuvent concevoir d'intérêt personnel qu'en pillant à tout moment ce qui se trouve autour d'eux.¹³⁵

Il y a toutefois un bémol à apporter – et il est encore une fois de taille – à la position aristotélicienne touchant la *philautia*, l'égoïsme. Contrairement à Rand, Aristote envisage la possibilité que l'homme bon se sacrifie pour les autres. Horreur et damnation ! Aristote écrit :

Mais il est vrai également de l'homme vertueux qu'il agit souvent dans l'intérêt de ses amis et de son pays, et même, s'il en est besoin, donne sa vie pour eux : car il sacrifiera argent, honneurs et généralement tous les biens que les hommes se disputent, conservant pour la beauté morale de l'action...¹³⁶

Toutefois, il ne s'agit aucunement de la part de cet homme d'excellence d'un geste parfaitement et purement désintéressé, puisqu'il se sacrifie pour acquérir le bien suprême, la beauté morale elle-même. Il n'y est pas contraint; c'est son propre choix. Aucun devoir ne l'y oblige. C'est lorsqu'il se voit contraint de se sacrifier qu'apparaît le mal, le vice par excellence, selon Rand: l'altruisme.

¹³⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 1168b.

¹³⁵ Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, p. 78.

¹³⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 8, 1169a 19-24.

L'ENFER, C'EST L'ALTRUISME

La pièce *Huis clos* de Jean-Paul Sartre se clôt sur ces mots célèbres: « L'enfer, c'est les autres. » Assertion spectaculaire, s'il en est une ! Ayn Rand l'aurait marqué d'un trait comme étant parfaitement irrationnelle et, par suite, immorale. On ne peut pas en effet dire à la fois sous peine de contradiction que tous sont vils et vicieux, alors que moi seul serait parfaitement vertueux ! Car «les autres», c'est moi aussi. L'énoncé sartrien est donc foncièrement irrationnel. Par conséquent, il est immoral. Un égoïste irrationnel le soutiendrait ; pas l'égoïsme rationnel de Ayn Rand.

Si l'amour de soi paraît ainsi inéluctable, que nous visons toutes et tous le bonheur, notre propre bonheur, qu'il est impossible, d'y échapper, en vertu d'une condition métaphysique indépassable, alors l'égoïsme (rationnel) est la vertu par excellence. L'altruisme, son contraire, le vice par excellence. L'altruisme, c'est au fond ce qu'Ayn Rand n'a cessé de condamner avec la passion qui fut la sienne. Même si, comme on l'a montré au chapitre précédent, l'être humain ne peut éviter la recherche de son propre bonheur, l'illusion funeste veut que son bonheur réside dans le sacrifice de soi pour le bonheur des autres. Dans ce cas, en effet, lorsque mon bonheur passe par son sacrifice, alors manifestement A est non-A. L'altruisme contrevient clairement à la loi logique A est A.

L'altruisme, c'est la doctrine immorale – *immorale*, parce qu'*irrationnelle* – de l'homme *sacrificiel*. Plus précisément, l'altruisme c'est la doctrine voulant que «...[l'homme] n'a pas le droit d'exister pour lui-même, que le service rendu à autrui est l'unique justification de son existence et que le sacrifice de soi constitue le devoir moral, la vertu et la valeur la plus élevée qui soit.¹³⁷

¹³⁷ Ayn Rand, *For the New Intellectual*, Préface, p. 35. Ma traduction.

On a vu en introduction, que les concepteurs de la doctrine altruiste qui apparurent au cours de l'histoire, prennent le masque du Sorcier (*Witch Doctor*). Le Sorcier s'oppose au Producteur : l'homme de raison.¹³⁸ C'est lui, le Sorcier, l'inventeur de la soi-disante « morale » altruiste. C'est la morale du « cannibalisme ».

Dans les sociétés primitives, les hommes pratiquèrent le rituel sacrificiel d'êtres humains, immolant les personnes sur l'autel du sacrifice pour les fins de ce qu'ils considéraient être le bien tribal collectif. Encore aujourd'hui, ils le pratiquent mais la tuerie est plus lente et le massacre plus vaste. Or la doctrine morale qui l'exige et le justifie reste la même, à savoir le cannibalisme moral.¹³⁹

Lors d'une interview, on demanda à Ayn Rand ce qu'elle entendait au juste par « égoïsme » (*selfishness*). Voici sa réponse.

J'entends la poursuite de ses propres intérêts rationnels. Je veux dire que le but central [téléologique] de notre vie c'est de réaliser notre propre bonheur, et non pas de se sacrifier aux autres, ou de sacrifier les autres pour soi-même. « Égoïsme » signifie qu'il faut vivre sur la base de son propre jugement ainsi que sur nos propres efforts productifs, sans contraindre personne à se soumettre aux autres.¹⁴⁰

La dernière phrase de Rand fait appel à un principe moral fondamental sur lequel se base la vie en société. Le principe est qualifié de « social » parce qu'il règle les rapports entre les hommes non pas seulement afin de vivre ensemble, mais de *bien* vivre ensemble. « Le principe *social* fondamental de l'éthique objectiviste est que tout comme la vie est une fin en soi, chaque être humain vivant est une fin en lui-même, non le moyen pour les fins ou le bien-être des autres. »¹⁴¹

Le même principe est évoqué dans la profession de foi par lequel se termine le discours de John Galt : « Je jure, sur ma vie et l'amour que j'ai pour elle, de ne jamais vivre pour les autres ni demander aux autres de vivre pour moi. »¹⁴² Quiconque connaît un tant soit peu l'éthique de Kant, aura reconnu la seconde formulation de l'Impératif catégorique : « Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen. »¹⁴³

¹³⁸ Voir *ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*, p. 35-36. Ma traduction.

¹⁴⁰ Robert Mayhew, éditeur, *Ayn Rand Answers. The Best of her Q and A*, New York, New American Library, 2005, p. 109. Ma traduction.

¹⁴¹ Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, p. 65.

¹⁴² Ayn Rand, *La Grève*, p. 1068.

¹⁴³ Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, #429.

De sorte que, contrairement à l'anathème que Rand lance contre Kant, la philosophe professe exactement ce que Kant enseignait ! Comme on l'a vu, Rand n'a pas compris que la fameuse éthique du devoir kantien ne consiste nullement à sacrifier la raison. Bien au contraire. Tout comme Rand, Kant soutient que tout ce qui est moral est *rationnel*, et réciproquement.

Quoiqu'il en soit de la méconnaissance randienne de Kant, reste qu'en reprenant à son compte la seconde formulation de l'Impératif catégorique, Rand dispose d'un outil puissant pour refuser toute idéologie altruiste, à commencer par tous les collectivismes de ce monde. D'ailleurs, Robert Nozick, un philosophe libertarien, auteur d'*Anarchie, État et utopie*, emprunta également le principe kantien de la fin des personnes.¹⁴⁴ C'est dire l'importance que joue ce principe dans la philosophie morale et politique actuelle. En outre, comme on le verra plus loin au chapitre 10, la défense objectiviste du capitalisme repose sur ce principe au plan éthique proprement dit (lequel plan éthique repose, comme on l'a vu, sur les plans métaphysique et épistémologique).

On comprend donc, au plan éthique, l'enjeu du débat tournant autour du principe kantien. Le principe de la fin des personnes paraît en effet condamner l'altruisme au sens où, selon Rand, l'on se sert des « Producteurs » pour satisfaire les besoins de ceux et celles qui ne le sont pas; ceux et celles qu'elle qualifie de « pillards ». La question se pose donc de savoir si Kant aurait autorisé l'usage de son principe pour les fins du libéralisme. Les socialistes comme Gerald Allan Cohen (1941-2009),¹⁴⁵ voire les libéraux égalitaristes, tel John Rawls,¹⁴⁶ sur lequel nous allons à présent nous pencher, font valoir que si la fin des personnes réside dans leur liberté, alors il n'est pas interdit de se servir des biens des plus nantis pour les redistribuer au moins nantis si cela permet à ces derniers d'accéder à plus de liberté.

L'icône philosophique contemporaine de l'altruisme, ce n'est donc pas Kant, mais John Rawls. Son monument demeure *Théorie de la justice* paru en 1971. Nous avons évoqué succinctement Rawls comme étant le fossoyeur de la vertu. La justice dont traite

¹⁴⁴ Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 1988, p. 50 : «Les contraintes secondaires de l'action reflètent le principe kantien sous-jacent selon lequel les individus sont des fins et non pas seulement des moyens; ils ne peuvent être sacrifiés ou utilisés pour la réalisation d'autres fins sans leur consentement.»

¹⁴⁵ G.A. Cohen, *Pourquoi pas le socialisme?*, Paris, l'Herne, 2010.

¹⁴⁶ John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997.

Rawls n'a plus rien à voir avec la vertu telle qu'on l'entendait depuis Aristote, à savoir une qualité d'une personne. Pour Rawls, la justice, en effet, serait la qualité morale d'une société dans son ensemble. Juste sur ce point, Rand bondirait d'indignation. Rawls écrit : « La justice est la première vertu des institutions sociales... »¹⁴⁷ Prêter une qualité morale à une pseudo-entité comme une société constitue une pure aberration car, aux yeux de Rand, la société n'existe pas en dehors des individus qui la composent. En somme, la « société » est un concept vide.

Ayn Rand rédigea un commentaire (virulent) contre la *Théorie de la justice* de Rawls. Dans *An Untitled Letter*,¹⁴⁸ datant de 1973, donc à peu près deux ans après la sortie de *Théorie de la justice* de Rawls, Rand annonce candidement qu'elle n'a pas lu le volumineux ouvrage en question et qu'elle n'a pas non plus l'intention de le faire... Elle s'en remet à un compte-rendu critique dû à la plume de Marshall Cohen, professeur de philosophie à la City University de New York. Comme elle l'avoue sans peine, son commentaire doit être considéré comme un compte-rendu de compte-rendu de lecture. Rand cite donc Cohen :

Rawls n'est pas un égalitariste car il admet que les écarts de richesse, de pouvoir ainsi que d'autorité peuvent être justes. Il soutient, toutefois, que ces inégalités ne sont justes que lorsqu'elles permettent d'envisager de manière raisonnable l'avantage qu'elles procurent aux plus démunis. Les dépenses encourues [par qui ?¹⁴⁹] pour la formation d'un médecin, tout comme les récompenses d'un chef d'entreprise offertes à ses employés afin d'encourager la productivité, sont légitimes dans la mesure seulement où elles permettent aux moins nantis de mieux s'en sortir. Ces dépenses ne sont justifiables que dans cette seule mesure – jamais pour la récompense du « mérite » ; jamais non plus comme la juste rétribution pour ceux qui sont nés avec de plus grands atouts naturels ou qui furent favorisés par des conditions sociales propices.¹⁵⁰

On tient là le clou principal sur lequel le marteau de Rand va s'abattre. C'est que Rawls appelle, en somme, le « Principe de différence » liée à ce qu'il a par ailleurs baptisé la « Loterie naturelle ». D'après Rawls, le fameux Principe de différence est un des principes de justice énonçant que les inégalités dans la société ne sont justifiées que si elles ont pour conséquence que les membres les plus démunis soient en meilleure posture qu'ils ne l'auraient été autrement. La « loterie naturelle » énonce de son côté que les talents, dispositions, qualités, etc., avec lesquelles nous naissons sont « arbitraires du point de vue

¹⁴⁷ Ibid., p. 29.

¹⁴⁸ Ayn Rand, «An Untitled Letter, in *Ayn Rand. Philosophy : Who Needs it*, p. 137-161.

¹⁴⁹ Commentaire inséré par Rand.

¹⁵⁰ *The New York Time Book Review*, 16 juillet 1972. Ma traduction.

moral », c'est-à-dire qu'on ne saurait en tenir compte dans la juste répartition des biens.

Rawls écrit en effet :

Le principe de différence représente, en réalité, un accord [entre les participants dans la position originelle sous le voile d'ignorance] pour considérer la répartition des talents naturels comme un atout pour toute la collectivité, dans une certaine mesure, et pour partager l'accroissement des avantages socio-économiques que cette répartition permet par le jeu de ses complémentarités. Ceux qui ont été favorisés par la nature, quels qu'ils soient, peuvent tirer avantage de leur chance à condition seulement que cela améliore la situation des moins bien lotis. Ceux qui sont avantagés par la nature ne doivent pas en profiter simplement parce qu'ils sont plus doués, mais seulement pour couvrir les frais de formation et d'éducation et pour utiliser leurs dons de façon à aider les plus désavantagés.¹⁵¹

On tient là, sous le couvert d'une théorie de la justice, une conception *altruiste* de l'existence. Le mieux nantis doivent se départir d'une bonne partie de leurs biens parce qu'ils ne méritent pas ce qu'ils possèdent, la justice ne concernant pas ce que les gens méritent mais les charges incombant à chacun dans une soi-disante société juste. Rand n'a pas de mots assez durs pour qualifier cette mixture imbuvable. Déjà John Galt tonnait ainsi : « Les parasites justifient moralement l'existence de ceux qui produisent et l'existence des parasites est une fin en soi. »¹⁵²

Dans la perspective rawlsienne, la fin en soi des personnes, c'est celle uniquement des plus démunis. Les partisans de Rawls n'éprouvent aucune gêne par ailleurs à dépouiller les nantis : « Nous assistons à l'apothéose d'une croyance absurde selon laquelle les choses se font toutes seules et que rien ne se mérite. »¹⁵³, tonne encore John Galt. En fait, Rawls se trouve démasqué comme étant un vilain anti-objectiviste cherchant à éviter à tout prix la réalité implacable des différences naturelles entre les êtres humains :

Ce n'est pas aux institutions que M. Rawls (ainsi que M. Cohen) s'en prend, mais à l'existence des *talents* humains ; il ne s'en prend pas non plus contre les privilèges politiques, mais contre la *réalité* ; non pas contre le favoritisme gouvernemental, mais contre la *nature* (contre « ceux qui furent favorisés par la nature »), comme si le terme « favorisé » était de bon aloi dans le contexte ; non pas contre l'injustice sociale, mais contre l'« injustice » métaphysique, à savoir le fait que certains d'entre nous sont nés avec de meilleurs cerveaux que les autres et qui en font un meilleur usage.¹⁵⁴

¹⁵¹ John Rawls, *Théorie de la justice*, p. 132.

¹⁵² Ayn Rand, *La Grève*, p. 1029.

¹⁵³ Ibid., p. 1041.

¹⁵⁴ Ayn Rand, « An Untitled Letter », p. 147. Ma traduction.

Rawls cherche donc à gommer ce que la nature est de manière incontestable par le grandiose subterfuge de la « Position originelle sous le voile d'ignorance ». Peut-on imaginer entreprise plus frauduleuse pour réparer les faits de nature !

La nouvelle « théorie de la justice » exige les hommes réagissent contre l'« injustice » de la nature en instaurant la plus odieuse injustice inconcevable entre les hommes : dépouiller « ceux et celles favorisés par la nature » (à savoir, ceux et celles qui ont du talent, de l'intelligent et qui sont créatifs) de leur droit à jouir de ce qu'ils ont produit (en somme, le droit à la vie), en donnant le droit à l'incompétent, à l'idiot, au fainéant à jouir de ce dont ils ne peuvent pas produire, ni imaginer, ni savoir quoi en faire.¹⁵⁵

Et vlan! Voilà bien ce que Nietzsche appellerait volontiers «philosopher au marteau». Rand excelle dans ce métier. La philosophe au marteau fait voler en éclats les contempteurs de l'esprit qui justifient le pillage à grande échelle.

L'un des traits essentiels des contractants dans la position originelle sous le voile d'ignorance, selon Rawls, est qu'ils sont « rationnels », c'est-à-dire qu'ils cherchent les moyens les plus susceptibles de favoriser leurs propres fins. Si personne ne connaît son identité précise, elles ont, à tout le moins, la volonté d'être rationnelles. C'est toujours ça de pris, comme on dit. Puisque les contractants sont rationnelles, ils préféreront une distribution basée sur le principe du « maximin » (ou maximisation du minimum) plutôt qu'une répartition utilitariste.

En d'autres termes, il est clair que les contractants sont tous des *égoïstes* au sens où ils cherchent clairement à satisfaire leurs propres intérêts personnels. Aucun contractant, par exemple, ne souhaite être un esclave dans l'éventuelle société qu'ils élaborent avec les autres. Or, Rawls dit par ailleurs que les contractants ne fondent pas leurs choix des principes de justice sur une conception du bien. Pour Rand, toutefois, on l'a vu, les contractants partagent à tout le moins, assurément, une même *valeur ultime*, à savoir la *vie*. Or, tout ce qui la favorise est *bon* ; mauvais, ce qui la *menace*. C'est donc à partir de cette conception du bien qu'est la vie, l'existence d'êtres vivants, que découle la *justice* ; pas l'inverse. Donc, Rand inverse le fameux principe rawlsien de la priorité du juste sur le bien »¹⁵⁶ pour défendre la «priorité du bien sur le juste». En somme, l'éthique précède le politique, et non l'inverse selon Rand, contrairement à ce qui se passe chez

¹⁵⁵ Ibid., p. 147-148. Ma traduction.

¹⁵⁶ Voir John Rawls, *Théorie de la justice*, p. 57.

Rawls. La même remarque vaut, bien entendu pour Aristote : le traité d'éthique (*Éthique à Nicomaque*), en effet, précède celui de *La Politique*.¹⁵⁷ L'éthique et le politique ne sont donc pas, comme chez Rawls, deux disciplines philosophiques totalement disjointes. Rappelons, en effet, l'ordre des disciplines philosophiques selon Rand :

1. La métaphysique
2. L'épistémologie
3. L'éthique
4. La politique¹⁵⁸

Avant de quitter le champ éthique, il nous faut présenter l'éthique randienne des droits qui opère le lien entre l'éthique et le politique.

¹⁵⁷ Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I 1094b 10: «Voilà donc les buts de notre enquête [sur le bien pratique], qui constitue une forme de traité de politique.»

¹⁵⁸ Voir Ayn Rand, *Atlas Shrugged*, p. 1074.

DES DROITS POUR VIVRE AVEC LES AUTRES SUR TERRE

Les «droits» sont un concept moral, le concept qui fournit une transition logique des principes guidant les actions d'un individu à ceux guidant sa relation avec les autres, le concept qui conserve et protège la moralité individuelle dans un contexte social, le lien entre le code moral d'un homme et le code juridique d'une société, entre l'éthique et le politique. Les droits individuels sont le moyen de subordonner la société à la loi morale.¹⁵⁹

Le principe randien des fins des personnes, remontant à Kant, dont on a parlé au chapitre précédent, permet d'asseoir une éthique des droits. En effet, le dit principe stipule que tout être humain vivant est une fin en lui-même, jamais le simple moyen pour les fins du bien-être des autres. Les droits à la vie et à la propriété – les deux seuls droits fondamentaux, selon Rand – font appel au Principe des fins des personnes. Ce qui fonde par ailleurs ce dernier principe, on l'a vu, c'est la métaphysique et l'épistémologie. La valeur première est la vie et, pour vivre, il est impérieux que l'homme use de sa raison. Or, la raison oblige à traiter autrui comme une fin, pas simplement comme un moyen. Lorsque j'use de violence ou de la force à l'égard d'autrui, je vais à l'encontre de la loi logique A est A. En faisant violence à l'autre en raison de mes bons caprices, je ne le traite pas comme étant un être humain : A est non-A. Il y a contradiction. Ainsi parla John Galt :

...sachez que les droits humains ne procèdent pas d'une loi divine ou d'une loi votée par un Parlement, mais du principe d'identité. A est A, et l'Homme est l'Homme. Ses *droits* sont consubstantiels à son existence et donc à sa survie. Si l'homme veut survivre sur cette terre, il est *légitime* qu'il puisse user de son intelligence, *légitime* qu'il se fonde sur son libre arbitre pour agir, *légitime* qu'il travaille pour ses propres valeurs et garde le fruit de son travail. Si son but est de vivre sur cette terre, il est *légitime* que ce soit en tant qu'être rationnel ; la nature lui interdit l'irrationnel. Tout groupe humain, bande organisée ou

¹⁵⁹ Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, p. 134.

nation qui tente de nier cette légitimité est dans l'erreur, autrement dit elle est néfaste, contre la vie.¹⁶⁰

Il est instructif de comparer la conception randienne des droits à celle de Rawls. Nous savons que, dans la position originelle sous le voile d'ignorance, les contractants conviendrait d'un premier principe de juste, appelé principe « des libertés égales », voulant que « *Chaque personne doit avoir un droit égal au système total les plus étendu de libertés de base égales pour tous, compatible avec un même système de libertés pour tous* ». ¹⁶¹ Il est en effet rationnel d'admettre la légitimité d'un système de droits de la personne. Même étant frappé d'amnésie sur ce que nous sommes en réalité, qui voudrait vivre en effet dans une société qui ne reconnaît pas les principaux droits tels que la vie, la propriété, etc., ainsi que les diverses libertés : d'association, d'expression, de croyance et de conscience, etc. comme personne ne sait d'avance quelle sera sa vie dans la future société, chacun voudra s'assurer du maximum de liberté pour mener à bien son projet éventuel de vie. Par exemple, ne sachant pas quelles seront mes convictions en matière de religion, je voudrai bénéficier dans la future société juste de la plus grande liberté possible de pensée et de croyance. Cette liberté serait autant à l'avantage des croyants appartenant aux diverses confessions religieuses que des non-croyants.

Rawls soutient que l'adhésion unanime des contractants au principe des libertés égales fait appel à la raison de chacun car chacun-e vise ses propres intérêts. Donc, il y a apparence que la théorie de la justice conforte l'égoïsme. Or, il ne semblerait que ce ne soit pas le cas, du moins assure Rawls. En effet, l'intérêt personnel de chacun, toujours dans la position originelle sous le voile d'ignorance, débouche en réalité sur l'intérêt général, puisque les contractants sont contraints de se mettre à la place des autres en prévoyant toutes les situations réelles dans lesquelles ils pourraient éventuellement se trouver. On est ainsi contraint d'accorder à chaque situation particulière une importance égale. Cette procédure garantit une véritable impartialité et, donc ce qui en résulte, d'après Rawls, constitue une véritable justice. La théorie de la justice de Rawls éviterait ainsi l'objection de soutenir l'égoïsme.

¹⁶⁰ Ayn Rand, *La Grève*, p. 1060.

¹⁶¹ John Rawls, *Théorie de la justice*, p. 287.

Reste que, comme on l'a vu au chapitre précédent, Rawls admet que les participants dans la position originelle sont à tout le moins « rationnels », c'est-à-dire qu'ils souhaitent décider de principes de justice qui favoriseront leurs propres intérêts. En fait, il y a au moins une valeur - voire une vertu - que paraissent chérir tous les contractants, à savoir la *prudence*. L'exercice de négociation sous ce voile d'ignorance constitue essentiellement un exercice *prudentiel* : ne connaissant pas la position que les contractants occuperont dans la société qu'ils construisent, ils ont donc tout intérêt à jouer de *prudence*.¹⁶² Alors la question se pose : pourquoi agir prudemment, sinon afin de s'assurer une vie bonne ?

Nous le constatons à nouveau : la théorie de la justice de Rawls présuppose une conception de la vie bonne, contrairement aux dénégations de Rawls par ailleurs. Ce qui signifie que le principe rawlsien des libertés égales, établissant un système des droits de la personne, présuppose une morale « égoïste » voulant *qu'il soit dans l'intérêt de chacun de vivre dans une société de droit*. C'est la position de Rand : pas de droits sans moralité préalable, contrairement à Rawls pour qui les droits existent sans moralité antérieure.

Il y a plus. Les valeurs chez Rawls – dont celle de justice et de liberté –, n'ont aucune espèce de réalité en dehors des institutions politiques d'une démocratie constitutionnelle. Donc, au plan de l'ontologie des valeurs – de leur réalité –, Rawls est ce qu'on appelle un « constructiviste », c'est-à-dire un « anti-réaliste » :

... Rawls rejette tout *réalisme moral*. Les principes éthiques, les principes de justice en particulier, sont construits par les agents humains. Leur objectivité n'est pas fondée à partir d'une réflexion sur la nature des choses ou sur des « faits moraux », mais sur des procédures publiques de justification raisonnable.¹⁶³

Évidemment, Rand condamnerait sans appel le constructivisme de Rawls comme représentant une forme de subjectivisme, mieux de « subjectivisme social » pour ainsi dire. La spécialiste française de la pensée rawlsienne, Catherine Audard, poursuit en écrivant que la démarche de Rawls : «... constitue un constructivisme *politique* conçu

¹⁶² Voir Jean Laberge, *Plaidoyer pour une morale du bien. Vertu, perfection et excellence*. Montréal, Liber, 2011, p. 33.

¹⁶³ Catherine Audard, *John Rawls*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's Press, 2007, p. 55. Ma traduction.

pour les citoyens, non pour des sujets moraux, pour le monde social, non pour l'individu.»¹⁶⁴

Ce qui conforte l'idée que la «justice» chez Rawls est bel et bien de nature «sociale», et non pas une vertu relative à des personnes, telle qu'elle se présente traditionnellement depuis Socrate, Platon et Aristote, et aujourd'hui chez Rand.

Pour cette dernière, les droits sont certes des valeurs, mais surtout des réalités, qui trouvent leur fondement non pas dans la délibération hypothétique et imaginaire d'une expérience de pensée (que constitue la fameuse « position originelle sous le voile d'ignorance »), mais dans le diktat métaphysique de la réalité telle qu'elle est en elle-même : *L'existence existe !*

La question se pose maintenant de savoir si la nécessité des droits découle forcément de la réalité métaphysique de l'égoïsme rationnel, comme vertu par excellence chez Rand. On a vu au chapitre précédent qu'Aristote soutenait lui aussi l'égoïsme – la *philautia*, l'amour de soi –, bien que le Stagirite n'a pas jugé bon d'accompagner la réalité naturelle de l'égoïsme d'un système de droits naturels avant la lettre. On répondra que la notion de droit était inconnue dans l'Antiquité, qu'elle n'apparaît qu'à l'époque moderne en Europe.¹⁶⁵

Thomas Hobbes (1588-1679), l'un de ces penseurs modernes, n'est pas allé de main morte en condamnant sans appel la philosophie d'Aristote. On lit en effet dans le *Léviathan* : « [J]e crois qu'en matière de philosophie naturelle, on ne peut rien dire de plus absurde que ce qu'on appelle maintenant la *Métaphysique* d'Aristote, ni de plus opposé au gouvernement que ce qu'il dit dans ses *Politiques*, et rien de plus ignorant qu'une grande partie de son *Éthique*. »¹⁶⁶ Et vlan pour l'autorité philosophique qui domina tout le Moyen-Âge !

¹⁶⁴ Ibid. Ma traduction. Auparavant, Catherine Audard écrit : «Je comprends la priorité de la justice comme signifiant que la justice ne découle pas de certains faits de nature relatifs à l'humain comme des traits du monde existant indépendamment. La théorie de Rawls n'est pas naturaliste en ce sens et elle rejette le réalisme moral soit «l'assertion d'un ordre moral des valeurs qui précède et existant indépendamment de la conception que nous nous faisons des personnes et de la société ainsi que du rôle public et social que jouent les doctrines morales.» (p. 48; ma traduction).

¹⁶⁵ Quoiqu'un commentateur actuel d'Aristote, Fred D. Miller Jr. dans *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, 1995, soutient qu'on trouve chez Aristote une ébauche des droits naturels de l'homme. Surtout toute la question de l'origine moderne des droits, voir les ouvrages de Quentin Skinner, entre autres *Liberty before Liberalism* (trad frise Seuil, 2000).

¹⁶⁶ Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, livre IV. 45, p. 913.

Il est certes de bonne guerre de critiquer ses rivaux – Aristote n’y a pas manqué –, mais d’y aller ainsi par de telles déclarations *ad hominem*, c’est tout sauf fort malheureux pour un philosophe. Or, c’est principalement sur le plan éthique que les deux philosophes divergent radicalement, Aristote, prônant une éthique de la vertu, alors que défend une éthique *prudentielle* – tout comme Rawls, d’ailleurs, même si ce dernier n’osa l’avouer –, fondée sur une conception lui aussi *égoïste* de la nature humaine. C’est ainsi que la raison qui, selon Hobbes tout comme Rand, est au service des intérêts individuels commande la vertu de coopération afin de quitter le terrible « état de nature » qui n’est qu’une guerre permanente.

Il faut dire qu’entre Hobbes et Rand existe des différences notoires, et *a fortiori* avec Aristote. L’égoïsme de Hobbes, du moins dans l’état de nature est, d’après Rand, un égoïsme irrationnel. Pour Hobbes, il n’est ni bien ni mal. C’est qu’il n’y a pas (encore) de moralité – autre trait que Hobbes partage avec Rawls – dans l’état de nature avant que le contrat social n’ait eu lieu, lequel permet de passer à la vie en société. En fait, il n’y a pas chez Rand, tout comme chez Aristote, cette lubie du « contrat social » qui marquerait la frontière légitime entre l’état de nature et la vie en société. Pour Rand, faut-il encore le rappeler, l’existence – dont celle en société – est ici et maintenant. « Sois conscient que tu vis ! », ne cesse de claiçonner Rand. Donc, d’une certaine manière, les soi-disant droits *naturels* de la personne ne sont que juridiques. L’illusion des modernes veut que chacun aurait vécu en autarcie, isolé de chacun, dans une sorte d’« état de nature » hypothétique, voire imaginaire, qui eut lieu dans le passé chez nos ancêtres. Voilà le mythe pittoresque des penseurs modernes. En renouvelant le mythe du contrat social par la position originelle sous le voile d’ignorance, Rawls a compris la leçon et le mythe des modernes est devenue une sorte d’expérience de pensée.

Rien de tel ni chez Aristote ni chez Rand. Reste que cette dernière en appelle à l’existence en bonne et due forme, pour le vivre-ensemble en société, d’un système de droits. Pas Aristote. Qu’offre-t-il donc pour assurer le vivre-ensemble ? Une autre vertu, l’amitié (*philia*). La politique d’Aristote, on l’a dit, est conséquente avec son éthique de la vertu. Dans l’*Éthique à Nicomaque*, on lit : « Selon toute apparence, même les cités doivent leur cohésion à l’amitié et les législateurs s’en préoccupent, semble-t-il, plus

sérieusement que de la justice. La paix est en effet quelque chose qui ressemble à l'amitié ; or, c'est celle-ci qu'ils visent par-dessous tout...»¹⁶⁷

D'un trait, Aristote élimine tout intérêt pour une «théorie de la justice», préalable obligé, soi-disant, à la vie en société. Il n'y a pas de philosophie politique plus contraire à celle du maître de Harvard que celle du maître du Lycée. Contrairement à Hobbes et aussi à Rand, Aristote ne pense pas que la vie en société ne consiste qu'à permettre la coopération et à maximiser nos intérêts personnels. La vie en société, gérée par un État, permet la pleine réalisation de soi, à savoir le bonheur. Il paraît naïf de croire que sans un « contrat social » une communauté puisse exister. Il y a plus que cela. Il y a le goût du bonheur, du plein épanouissement de soi. Notons que nous restons à l'intérieur des paramètres de l'égoïsme : « Ces diverses activités [de vie en commun] sont l'œuvre de l'amitié; la fin de l'État étant donc le bien vivre, tout cela n'existe que pour cette fin... Les belles actions, voilà donc ce qu'il faut poser comme fin de la communauté politique, et non la seule vie en commun. »¹⁶⁸

C'est pourquoi, d'ailleurs, « Sans amis, nul ne choisirait de vivre », écrit encore Aristote.¹⁶⁹ L'homme est davantage qu'un animal grégaire. D'après la célèbre formule aristotélicienne, « l'homme est par nature un animal politique (*politikè zoôn*) plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire ». ¹⁷⁰ Le « par nature » de la phrase précédente signifie que l'homme ne s'épanouit pleinement (*eudémonia*) qu'à l'intérieur d'un État. C'est un énoncé *téléologique*. L'homme est pour ainsi dire fait pour être heureux et il ne réalise pleinement sa destinée qu'à l'intérieur d'un État. Les libertariens comme Rand détestent l'État ; au pire, le considèrent comme un moindre mal. L'État n'est là que protéger les deux droits fondamentaux, ceux de la vie et de la propriété.

Depuis Hobbes nous considérons l'État comme ayant une fonction « négative » : assurer notre sécurité et nos libertés. Pour Aristote, au contraire, l'État joue un rôle *positif* car il vise la plénitude de l'existence humaine par l'exercice de la vertu d'amitié. Le rôle

¹⁶⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre III, 1155a 24.

¹⁶⁸ Aristote, *Politique*, Livre III, 9, 1280b 13-14.

¹⁶⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre VIII, 1155a 5.

¹⁷⁰ Aristote, *Politique*, I, 1253a 10.

positif de l'État consiste principalement à développer la vertu d'amitié. L'État, dans la personne du législateur, a par conséquent un rôle d'*éducateur*. Il n'est pas, comme disait Nozick, qu'un simple *veilleur de nuit* (*nighwatchman state*). Lorsqu'il est question d'éducation, il ne s'agit pas de l'instruction publique (celle-ci, comme bien d'autres services publics, pouvant être au frais des contribuables eux-mêmes), mais de l'éducation civique à la vertu. Le législateur, lui-même vertueux, (maîtrisant la vertu par excellence, soit la *phronèsis*/sagacité) se doit formuler des lois vertueuses aidant la formation vertueuse des citoyens.

Dès lors, on se demande bien pourquoi ajouter à l'éthique de la vertu, comme le fait Rand, une éthique des droits qui, au fond, paraît superflue et qui ne vient, en somme, que braquer ou durcir les velléités de l'égoïsme irrationnel. Très souvent, Rand s'exprime comme si le bonheur de vivre en société faisait partie de la condition humaine dont il faut bien convenir. Rappelons à ce propos les mots de John Galt : «... Ses *droits* [à l'Homme] sont consubstantiels à son existence et donc à sa survie. Si l'homme veut survivre sur cette terre...»¹⁷¹ Survivre sur cette planète, voilà semble-t-il notre finalité ; le bonheur, c'est peut-être trop demander.

Selon nous, on peut toujours demeurer un égoïste rationnel et atteindre le bonheur en vivant sous un État. C'est la position aristotélicienne que nous défendons. Somme toute, la grande admiratrice d'Aristote que fut Ayn Rand a omis de retenir dans sa liste des grandes vertus, celle d'amitié (*philia*). Obséder à combattre l'altruisme sous tous ses déguisements, elle a peut-être pensé que l'amitié constituait un vice versant dans le mal par excellence, l'altruisme. Si c'est bien le cas, elle errait. S'il faut en croire Aristote, l'amitié est la vertu politique fondamentale.¹⁷²

Dernier point critique, mais non le moindre, à propos des droits chez Rand. Celle-ci assure que les droits de l'homme sont « consubstantiels » à l'être humain. On pense évidemment aux deux droits fondamentaux randiens, ceux de vie et de propriété. Cette conception pour ainsi dire «innéiste» des droits paraît toutefois être en porte-à-faux avec la thèse voulant que les valeurs – dont les droits – doivent faire l'objet d'un choix

¹⁷¹ Ayn Rand, *La Grève*, p. 1060.

¹⁷² Pour en savoir plus sur le sujet, voyez mon essai *Plaidoyer pour une morale du bien* (Liber, 2011), le dernier chapitre en particulier «*Philia*, excellence politique».

rationnel. En d'autres termes, pour justifier que nous en sommes détenteurs, il faut les mériter en usant de la raison. Ainsi, il semble donc que, chez Rand, les droits doivent être «acquis», comme le sont d'ailleurs tous les autres biens, par l'exercice de vertus, dont celles *rationalité*, de *productivité* et de *fierté*. Par conséquent, il ne semble pas aberrant de penser que les droits de l'homme sont acquis seulement sur la base de la vertu et, donc, que seule la vertu est nécessaire à l'acquisition des droits comme toute autre valeur. En somme, l'éthique de la vertu serait au fondement de l'éthique des droits, comme le veut d'ailleurs Rand, mais à un degré qu'elle ne soupçonnait guère. Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur la conception randienne des droits car elle est au cœur de son apologie du capitalisme.

LA DÉFENSE DE L'INDÉFENDABLE

Il fut un crack de l'informatique. Il avait treize ans lorsqu'il écrivit son premier programme de langage-machine. À vingt ans, il mettait au point les premières générations d'ordinateur personnel – le fameux PC (*Personal Computer*). Avec son ami Paul Allen, il travailla ensuite d'arrache-pied pour monter sa propre compagnie de logiciels pour micro-ordinateurs qui, aujourd'hui, lui rapportent des milliards par année. Il n'attendit pas l'aide financière du gouvernement pour réaliser ses ambitions folles. Il s'est lancé à corps perdu dans une aventure qui a révolutionné notre existence. Son nom : Bill Gates, président et directeur général de Microsoft, premier éditeur de logiciels pour micro-ordinateurs.

Voilà un cas typique du *self-made man* américain que bon nombre banalisent ou ridiculisent. Bill Gates est un de ces héros fétiches dont John Galt, le héros du roman randien, inventeur d'un moteur révolutionnaire, représente l'archétype.

Les contempteurs du capitalisme font valoir que ces hommes et femmes d'affaires, ces grands industriels, ne se sont pas faits tout seul. Le *self-made man et woman* n'est qu'un mythe de l'empire américain. Une société était là avant eux. Ils ont bénéficié du travail de ceux et celles qui les ont précédés. L'opulente société américaine aura permis, dit-on, à ces soi-disant *self-made men et women* de réaliser leurs inventions ainsi que leurs innovations industrielles sans précédent.

Il est vrai que Bill Gates n'aurait pu inventer *Windows* en Grèce ancienne du temps d'Aristote. Bien avant Gates, il y eut Henry Ford, et bien avant ce dernier, il y eut vers 1450, un certain Gutenberg, l'inventeur de la première presse à imprimer en Europe. Alors quoi : allons-nous dire que tous ces géniaux inventeurs s'expliquent par l'état matériel et culturel de leur société ? N'est-il pas plutôt vraisemblable que l'état matériel et culturel d'une société s'explique par les réalisations et les inventions de personnes singulières qui firent preuve d'originalité et d'audace conceptuelle ? En somme, qu'il faut

penser pour progresser, c'est-à-dire assurer notre survie sur cette terre. Voilà l'enseignement philosophique essentiel d'Ayn Rand.

Quel est donc son argument ? On l'a vu depuis le début : la survie contraint l'être humain à se servir de son *esprit*, de sa *raison* en particulier, cet outil prodigieux :

Un processus de pensée est un processus immensément complexe d'identification et d'intégration que seul un individu singulier peut réaliser. Un esprit collectif n'existe pas. L'homme peut apprendre des autres, mais l'apprentissage requiert un processus de pensée propre à chaque personne. L'homme peut coopérer dans la découverte de nouvelles connaissances, mais une telle coopération exige de tout scientifique l'exercice de la faculté rationnelle. L'homme est le seul être vivant qui transmet et développe son bagage de connaissances de génération en génération ; or, une telle transmission exige un processus de pensée de la part de chaque destinataire.¹⁷³

Le passage précédent provient de « What is Capitalism ? », publié originalement dans la revue *The Objectivist Newsletter* en 1965, dont l'éditeur fut *The Nathaniel Branden Institute*. La réputation d'Ayn Rand, on le sait, fut d'être l'une des plus ferventes et militantes de l'économie du marché, ce que l'on désigne habituellement par le terme honni par plusieurs, le *capitalisme*. On peut même penser que toute l'entreprise philosophique de Rand aura consisté à justifier au plan métaphysique, épistémologique et éthique le bien-fondé du capitalisme.

C'est désormais un lieu commun de le souligner, mais le capitalisme n'a pas bonne réputation aujourd'hui. Si l'avarisme d'antan était tenu comme un péché capital, le capitalisme l'a remplacé et est devenu le péché du capital. Si l'on vous traite de capitaliste, soyez assuré que ce n'est pas un compliment. Il y a de ces vocables qui sont devenus en soi des jugements de valeur péjoratifs. « Capitalisme » et « néolibéralisme » riment avec « égoïsme », « cupidité », « avidité », etc. Aussi, dans l'esprit de bon nombre, principalement chez les partisans du socialisme, il n'est guère étonnant d'apprendre que la championne toute catégorie de l'odieux et inqualifiable capitalisme, Ayn Rand, fut l'adepte de l'hideux *égoïsme*. Le vice appelant le vice, inexorablement...

Au départ, du moins chez le premier théoricien du capitalisme, Adam Smith (1723-1790), le capitalisme est conçu comme conduisant au bien-être commun. À propos du capital lui-même, l'auteur de *La richesse des nations* écrit : « Malgré toutes les

¹⁷³ Ayn Rand, « What is Capitalism ? », in *Capitalism : The Unknown Ideal*, New York, Signet, 1967, p. 7. Ma traduction.

contributions excessives exigées par le gouvernement, ce capital s'est accru insensiblement et dans le silence par l'économie privée et la sage conduite des particuliers, par cet effort universel, constant et non interrompu de chacun d'eux pour améliorer leur sort individuel. »¹⁷⁴

Prenons note que le capital, dit Smith, n'est pas tout à coup tombé du ciel mais résulte de l'épargne de petites gens, monsieur-et-madame-tout-le-monde qui, au fil des années, voire des siècles, l'ont accumulé. Il n'y a pas ici, du moins pas à ce stade, de magnats véreux et crapuleux qui ne cherchent qu'à s'en mettre plein les poches.

Prenons aussi bonne note que ce qui intrigue Smith, ce n'est pas tant la richesse, non pas individuelle, mais celle de *toute la nation*; bref, ce que la *nation* consomme. Pas ce que les individus singuliers consomment, mais le produit issu pour ainsi dire de la consommation de chacun-e. Au fond, il y a chez Smith cette obsession bien connue pour ce qu'il appelait « la main invisible » guidant les affaires individuelles de telle façon qu'elles soient conformes aux besoins de la société dans son ensemble. D'où l'idée classique voulant que les intérêts individuels seraient guidés dans la direction la plus favorable aux intérêts de la société toute entière. Rappelons à ce propos le mot célèbre d'Adam Smith :

Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière et du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage.¹⁷⁵

Au fond, la vertu d'égoïsme, qu'encourage le capitalisme selon Smith, ce n'est pas tant l'égoïsme lui-même que sa résultante, à savoir le *bien-être commun*. Expression horrible aux oreilles des socialistes de Rand parce qu'il n'y a rien de tel que le soi-disant « bien commun » qui évoque un mot d'ordre collectiviste, voire «tribaliste». Elle écrit dans un passage crucial de « What is Capitalism? » :

La justification *morale* du capitalisme ne fait pas appel à l'altruisme voulant que le capitalisme représente la meilleure façon d'engendrer le « bien commun ». Il est vrai que c'est ce que le capitalisme fait – si l'expression en question ait en soi un sens –, mais ce n'est là qu'une conséquence accessoire...

¹⁷⁴ Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, I, Paris, GF Flammarion, 1991, p. 433-434.

¹⁷⁵ Adam Smith, *La richesse des nations*, Livre I, chapitre 2, p. 82.

Tout système social fait appel, implicitement ou explicitement, à une théorie éthique. La notion tribale de « bien commun » a permis de justifier moralement la plupart des systèmes sociaux – ainsi que toutes les tyrannies – dans l’histoire. Les niveaux d’esclavage d’une société et de liberté correspondent au niveau où le slogan tribal fut ou non écouté.

« Le bien commun » (ou « l’intérêt public ») n’est qu’un concept vague et indéfini : il n’existe aucune entité correspondant à « la tribu » ou au « public »; la tribu (le public ou la société) ne désigne qu’un certain nombre d’hommes en particulier. Rien ne peut être bon pour la tribu en tant que telle, car le « bien » ainsi qu’une « valeur » ne sont relatifs qu’à des organismes vivants – à un organisme déterminé vivant –, et non pas des amalgames désincarnés entretenant des relations entre eux.

[...]

Lorsqu’on conçoit le « bien commun » comme quelque chose d’autre et de supérieur au bien singulier de quelqu’un, alors le bien de certains individus prédomine celui des autres, ceux-ci prenant le statut d’animaux sacrificiels...¹⁷⁶

En somme, la philosophie économique de Smith se veut altruisme sous couvert d’égoïsme. C’est là l’argumentaire traditionnel en faveur du capitaliste, et on notera au passage qu’il s’agit, au fond, d’un argument typiquement *utilitariste* : le capitaliste n’est bon que dans la mesure où il assure le plus grand bonheur pour le plus grand nombre.

L’argument traditionnel en faveur du capitalisme est donc de nature *altruiste*. Comme l’altruisme représente aux yeux de Rand le vice le plus exécrationnel qui soit, puisqu’il ordonne l’immoralité par excellence, à savoir le sacrifice de soi, Rand rejette évidemment l’argument classique en faveur du capitalisme.

Par ailleurs, on rencontre souvent, chez les économistes, cette conception de l’économie voulant qu’elle soit la « physique » des sciences sociales au sens où elles mettent à jour les lois qui régissent les échanges entre les « agents » dits économiques. À titre d’exemple :

Les physiciens examinent la manière dont les forces naturelles fondamentales façonnent toute chose, depuis le mouvement de la plus minuscule particule subatomique jusqu’aux orbites des plus gigantesques corps célestes. Les économistes étudient la manière dont les forces sociales fondamentales expliquent toute chose, depuis le prix du pain au supermarché du coin jusqu’à la différence de prospérité entre les États-Unis et le Zimbabwe.¹⁷⁷

Rand condamne sans appel cette approche du capitalisme le présentant sous couvert d’une sorte de science physique désincarnée. Les concepts de « force sociale » ainsi

¹⁷⁶ Ayn Rand, « What is Capitalism ? », p. 12-13. Ma traduction.

¹⁷⁷ Donald Marron, *Théories économiques en 30 secondes. Les 50 théories économiques les plus marquantes, expliquées en moins d’une minute*. Montréal, Hurtubise, 2011, p. 6.

qu'«agent économique», évoqués dans la citation qui précède, sont parfaitement dénués de sens. Il n'y a que des hommes et des femmes qui luttent pour leur survie afin de trouver le bonheur dans ce bas monde. Il en va de même du concept marxiste de « classes sociales » qui n'est lui aussi qu'un concept vide. L'idée sous-jacente que l'on retrouve, autant dans l'économie classique que dans l'économie marxiste, c'est d'expliquer les phénomènes sociaux à l'aide de concepts réducteurs ; tout comme en chimie, on explique l'élément naturel eau à l'aide de concepts chimiques, tel l'atome et les molécules. Concevoir les sciences sociales selon le modèle des sciences de la nature est une pure aberration. Voilà ce que dénonce Ayn Rand. Pour elle, *l'économie est une science morale* – pour emprunter ici le titre d'un ouvrage traduit en français du philosophe britannique d'origine indienne, Amartya Sen. Rand écrit :

Une valeur ne peut exister (aucune évaluation ne serait possible) en dehors du contexte entier de la vie humaine, de ses besoins, de ses buts, et de la *connaissance*. Le point de vue objectiviste sur les valeurs envahit la structure entière de la société capitaliste.

La reconnaissance des droits individuels entraîne la reconnaissance du fait que le bien n'est pas une entité ineffable et abstraite résidant dans une dimension transcendante, mais une valeur appartenant à la réalité, à cette planète, aux vies d'êtres humains particuliers (prenons note du droit à la poursuite du bonheur). Cela implique que le bien ne saurait être séparé de leurs bénéficiaires, que les hommes ne sont pas interchangeables, et qu'aucun homme ni aucune tribu ne saurait réaliser le bien de certains au prix du sacrifice des autres.¹⁷⁸

D'après Rand, toujours : « Le capitalisme est le système social basé sur la reconnaissance des droits individuels, incluant le droit à la propriété, où toute propriété est détenue par son propriétaire. »¹⁷⁹

C'est donc par le biais de l'éthique des droits que Rand entend défendre le capitalisme. C'est le fut le point de départ de Robert Nozick, un libertarien, dont on a parlé antérieurement dans cet essai. Il vaut la peine de le citer, puisque l'auteur d'*Anarchie, État et utopie*, ouvre son essai par ces lignes cruciales : « Les individus ont des droits, et il est des choses qu'aucune personne, ni aucun groupe, ne peut leur faire (sans enfreindre leurs droits). Et ces droits sont d'une telle force et d'une telle portée

¹⁷⁸ Ayn Rand, « What is Capitalism ? », p. 16. Ma traduction.

¹⁷⁹ Ibid., p. 10.

qu'ils soulèvent la question de ce que peuvent faire l'État et ces commis – si tant qu'ils puissent faire quelque chose. »¹⁸⁰

Tout comme chez Rand, les droits à la vie, à la liberté et à la propriété sont fondamentaux chez Nozick. Les droits dits « socio-économiques » – droits à la santé, à l'éducation, à l'assurance-emploi et à l'aide sociale – ne seraient qu'illusion, des simulacres de droits.

Dans le jargon philosophique, on parle de droits « négatifs » – les seuls droits que reconnaissent Rand et Nozick. « Négatif » au sens où il s'agit pour leur détenteur de poser des gestes ou d'en omettre qui contreviendraient à l'exercice de ses droits. Si j'ai le droit à la vie, par exemple, alors tout le monde ne doit rien faire pour m'empêcher de jouir de ce droit. Idem pour le droit à la propriété : personne ne peut m'empêcher de jouir des biens que je possède, à moins que j'y consente autrement.

La liberté pour Rand ainsi que Nozick est donc foncièrement « négative » en ce sens : personne *ne peut* m'empêcher de jouir de ma liberté dans la mesure où je n'empêche pas moi-même autrui à exercer sa liberté. Chez Rand, le droit à la liberté, réside essentiellement le *droit de penser*.

Puisque la connaissance, la pensée ainsi que l'activité rationnelle appartiennent à l'individu, et puisque le choix d'exercer ou non sa faculté rationnelle revient à l'individu, la survie de l'homme commande que ceux qui pensent ne soient pas empêchés par ceux qui ne pensent pas. Or, puisque les hommes ne sont ni omniscients ni infaillibles, il s'ensuit qu'ils doivent être libres d'être ou non en accord avec les autres, de coopérer ou non avec eux, ou de poursuivre leur projet, chacun selon son propre jugement. La liberté est l'exigence fondamentale de l'esprit humain.¹⁸¹

Question délicate : la liberté découle-t-elle de l'activité rationnelle de l'homme? Ou la pensée rationnelle présuppose-t-elle la liberté? En d'autres termes, la liberté est-elle innée? Ou découle-t-elle de l'activité rationnelle? En tout cas, Rand ne cesse de répéter que tous sont libres de penser ou pas. Donc, la liberté préexiste à la pensée. D'un autre côté, celui ou celle qui ne pense pas n'est plus libre. Il perdrait ainsi sa liberté innée.

¹⁸⁰ Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie*, p. 9.

¹⁸¹ Ayn Rand, « What is Capitalism ? », p. 8. Ma traduction.

Il nous faut par ailleurs soulever une interrogation aux enjeux cruciaux. Les droits randiens ne sont-ils que « négatifs » ? Je soutiens, pour ma part, que les droits comportent également une dimension « positive » au sens où pour en être détenteur l'individu doit faire quelque chose pour les mériter. On ne naît pas pour ainsi dire de pied-en-cap avec des droits. Certes, nous dit Rand, le droit est «...le concept qui conserve et protège la moralité individuelle dans un contexte social, le lien entre le code moral d'un homme et le code juridique d'une société, entre l'éthique et le politique. »¹⁸²

De prime abord, on pourrait croire que Rand soutient une conception «innéiste» des droits au sens où toute personne humaine vivante en est détentrice dès sa sortie du sein maternel. Il semble bien que Rand adopte l'«innéisme» des droits. Toutefois, bon nombre d'entre nous ne font rien pour les acquérir, c'est-à-dire qu'ils ou elles ne « pensent » pas. En somme, ils n'exerceraient pas, selon Rand, les *vertus*, entre autres, de rationalité et de productivité. Certes, ils ont la liberté de ne pas penser. En contrepartie, ils ne sauraient contraindre les autres à penser pour eux. Ils peuvent bien se réjouir de détenir « formellement » le droit « négatif » à la liberté, mais ce droit ne vaut rien si la personne ne décide pas d'opter pour la pensée. Il ne vaut rien s'ils ne décident pas de *penser*.

Je suis d'avis que Rand adopte les droits « négatifs » comme barrière pour ne pas contraindre ceux qui pensent à penser pour ceux qui ne pensent pas. Voilà en quoi constituent pour Rand les droits : une sorte de *protection* ou d'*assurance* contre le vice altruiste d'autrui, c'est-à-dire contre l'égoïsme irrationnel.

Il me semble, d'autre part, que Rand n'a pas le choix de souscrire à une conception « positive » des droits au sens où il faut les mériter, comme c'est le cas pour toute valeur, et que pour ce faire, il faut *penser*. Il faut *produire*. En somme, il faut exercer la *vertu de productivité*. Rien ne tombe du ciel pour tout le monde. Pas même les droits. Pour mériter quelque chose, afin donc de survivre, il faut penser, c'est-à-dire *produire*.

¹⁸² Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, p. 134.

Prenons le droit à la vie.¹⁸³ La vie m'a été donnée par mes parents qui m'ont nourri, protégé, éduqué, et permis mon développement comme être humain. J'ai une sorte de responsabilité à l'égard de la vie, en particulier à l'égard de mes parents, mais surtout à l'égard de la société qui a contribué, dans une certaine mesure, à la survie de mes parents et aussi, il va de soi, à ma propre survie. En naissant et en vivant, je contracte donc une dette envers la société – l'État – qui assure en partie ma vie jusqu'à présent. Le droit à la vie, c'est donc pour une bonne part, le droit d'être protégé contre les agressions d'autrui, mais ce droit comporte une réciproque, à savoir le devoir d'assurer cette protection et, davantage, favoriser le plus possible la vie, non seulement la mienne, mais celle d'autrui.

Rand rejette évidemment cette conception « positive » des droits suivant laquelle, en somme, il s'agit de retourner l'ascenseur à ceux et celles qui, comme vous et moi, ont le privilège de vivre en société afin d'assurer notre propre survie. C'est la moindre des choses. Évidemment, Rand y voit se profiler l'odieux fantôme de l'altruisme.

En somme, l'État, contrairement à Rand et à Nozick, n'est pas qu'un simple « veilleur de nuit »; c'est aussi un *bienfaiteur*. Évidemment, Rand serait d'avis que l'État bienveillant est une sorte de contradiction dans les termes, contrevenant à loi d'identité A est A. Un État, en effet, ne saurait être à la fois altruiste et bienveillant. Mais n'était-il pas vrai que sans un État nous n'aurions pas pu nous épanouir, nous réaliser comme être humain?

Aristote avait déjà compris ce point fondamental : il n'y a pas de bonheur véritable en vivant à l'extérieur d'un État parce que ce dernier est antérieur à nous : « Par nature, la cité [*polis*] est antérieure à la famille et à chacun de nous... »¹⁸⁴

Dans l'ordre du *telos*, de la finalité humaine, en effet, autrement dit de l'épanouissement humain (*eudémonia*), l'État nous précède. Il est là, en somme, pour notre propre épanouissement. C'est ce qui explique que notre bonheur est en partie redevable à l'État. Sur ce point, Aristote suit son maître, Platon, qui, dans le dialogue *Criton*, fait comprendre que Socrate ne doit pas s'évader car c'aurait été commettre une

¹⁸³ J'emprunte l'interprétation « déontologique » des droits au philosophe québécois Martin Blais dans *L'œil de Caïn, Essai sur la justice*, Montréal, Fides, 1994. « Déontologique » au sens des choses qu'il faut faire, c'est-à-dire du devoir relevant de notre responsabilité morale.

¹⁸⁴ Aristote, *La Politique*, 1253a 12.

injustice contre l'État athénien qui est en bonne partie redevable de son épanouissement et de son développement. Rand est prête à la grève ou à la désobéissance civile lorsque les droits sont bafoués.

L'autre droit fondamental randien ou nozickien, le droit de propriété, comporte également son versant « positif ». Si, « négativement », ce droit de propriété implique que je sois bel et bien propriétaire de mes biens, mérités par mon propre travail honnête et intègre, « positivement » ce même droit m'engage à tout faire pour assurer *pour autrui* l'exercice de ce droit. Il n'y a là que justice, car si je possède ce droit, c'est grâce en partie aux autres.

Encore une fois, Rand invoque les droits comme barrière sociale entre ceux et celles qui pensent ou produisent, versus tous les autres. Le législateur perspicace et sage, de son côté, comprend bien que ce genre de politique divise plutôt qu'il ne rassemble. S'il faut en effet favoriser l'amitié (*philia*) entre les citoyens, l'occasion est ratée. Au fond, dans la société randienne, il s'agit moins de bien vivre, que de survivre. Le capitalisme du *laissez-faire*, blindé par des droits, ne parviendra jamais à conduire les citoyens à leur plein épanouissement. Évidemment, cette tâche ne revient pas à l'État, mais à chacun. Toutefois, si l'on endosse la posture d'Aristote, celui qui passe aux yeux de Rand pour le plus grand de tous, alors le projet randien est voué à l'échec. Comme le dit Aristote, «sans amitié, personne ne voudrait vivre.» Or, dans l'univers randien, on est, au fond, bien seul.

CONCLUSION

DU BON USAGE DU CONSERVATISME

Le lecteur vient de faire, comme on dit, le tour du propriétaire de la pensée d'Ayn Rand. J'espère qu'il en repartira avec le goût de lire Rand et de pouvoir se faire une tête sur celle que, selon nous, la communauté philosophique a ostracisée sans raison légitime.

Notre souhait le plus ardent, c'est de redonner les lettres de noblesse à l'objectivisme de Rand, et à poursuivre la réflexion. On y trouve une pensée philosophique qui, sans être sans failles, reste de premier ordre, et mérite en conséquence toute notre attention. Certes, les penseurs d'obédience socialiste, vont continuer à la conspuer et à l'ignorer. Quoi qu'il en soit, j'espère qu'on ne confondra plus l'objectivisme de Rand avec le «libertarisme».

Il convient en effet de rectifier certaines méprises dont celle voulant que la philosophie randienne soit «libertarienne». La liberté, on l'a vu, n'est pas la valeur première de l'objectivisme de Rand, mais la *vie*. De celle-ci découle toutes les autres valeurs, dont la pensée (la raison) et liberté. Le nom désignant la philosophie randienne n'est pas «libertarisme» mais «objectivisme». Ce qui signifie, comme on l'a vu également, que *l'existence existe*; c'est le fondement de tout ce qui importe sur ce terre aux yeux d'Ayn Rand. L'objectivisme élève cette vérité première, comme il se doit, au rang de la métaphysique, du réalisme métaphysique. Le subjectivisme, qui domine actuellement, ne reconnaît pas cette réalité première, ce qui constitue la cause tous les maux de l'humanité.

Après cette mise au point, j'espère qu'on ne lira plus jamais ce genre de description hallucinante de biais idéologique, voire de méchanceté à l'égard du libertarisme (qu'on associe trop souvent à l'objectivisme de Rand).

LIBERTARIEN. ... Cette idéologie, aussi appelée anarcho-capitaliste, diffère profondément de l'ANARCHISME en ce qu'elle ne vise pas une

société juste où tous les humains, totalement émancipés, vivraient libres et égaux, mais bien une société injuste caractérisée par la propriété privée des moyens production, la compétition forcenée entre individus et la loi du plus fort.¹⁸⁵

Après le panégyrique de l'anarchisme, comment, après avoir lu ces immondices, un jeune étudiant peut-il encore prêter quelque intérêt à cette « idéologie » politique qu'est le libertarisme ? Et puisque, croit-on erronément par ailleurs, Ayn Rand fait partie de la grande famille idéologique du libertarisme, la saleté de la définition précédente du libertarisme rejaillit sur Rand. C'est ainsi qu'on excommunie les grands penseurs.

En guise de conclusion au présent essai d'introduction à Ayn Rand, nous allons confronter la pensée objectiviste randienne à celle d'un autre philosophe inconnu, voire méconnu, Michael Oakeshott (1901-1990), sujet britannique et penseur du *conservatisme*. Il nous semble, en effet, que les critiques que nous avons adressé à l'objectivisme randien dans les pages précédentes conduisent à privilégier le conservatisme oakeshottien.

Dans un essai percutant datant de 1947 – dix ans, donc, avant la parution de *La Grève* –, « Le rationalisme en politique »¹⁸⁶, Michael Oakeshott défend une thèse fort ambitieuse. Il montre que toute la philosophie politique moderne, c'est-à-dire celle qui s'élabore au XVI^e siècle en Europe jusqu'à aujourd'hui, est traversée de part en part par le poison du rationalisme. « Libéralisme », « utilitarisme », « marxisme », « socialisme », « communisme », « fascisme », « anarchisme » et « libertarisme », sont toutes des dénominations idéologiques dont l'erreur commune réside dans la défense du *rationalisme*.

Le rationalisme est la doctrine épistémologique voulant que la connaissance et, donc la vérité, s'obtient grâce uniquement à la raison. En politique, le rationalisme est la croyance visant à améliorer la société afin de la conduire vers une sorte de paradis terrestre. Le Siècle des Lumières, le 18^e siècle en Europe, carbure au rationalisme. René

¹⁸⁵ Philippe Boudreau et Claude Perron, *Lexique de science politique*, 2^e édition, Montréal, Chenelière-Éducation, 2006, p. 106.

¹⁸⁶ Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis, Liberty Fund, 1991, pp. 5-42. Traduction française d'Olivier Seyden, Cités 2/2003, no. 14, p. 121-157. Disponible en ligne à <http://www.jstor.org/discover/10.2307/40620903?uid=3739472&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=3737720&uid=4&sid=21101696279557>.

Descartes fut sans aucun doute le représentant le plus illustre du mouvement rationaliste qui nous marque encore aujourd'hui dans tous les domaines de l'activité humaine, dont la politique. À cet égard, l'objectivisme d'Ayn Rand constitue un autre exemple de doctrine rationaliste qui, comme on l'a vu, met l'accent sur la raison. L'objectivisme randien constitue sans aucun doute l'illustration la plus achevée de ce que dénonce Oakeshott.

Le rationalisme en politique est cette conviction que l'organisation du pouvoir dans une société peut être établie sur la base de principes abstraits, universels et rationnels. Ainsi, ceux et celles qui, telle Rand, invoque soit la Déclaration des droits de l'homme, soit une Charte de la laïcité, voire une Déclaration d'indépendance ou de souveraineté, soit encore une conception libertarienne où les valeurs d'égoïsme rationnel et de responsabilité subordonnent toutes les autres, etc., constituent bel et bien des conceptions rationalistes du politique.

Selon Oakeshott, ces conceptions rationalistes de l'organisation de la société font appel à la technique de l'ingénierie sociale. « L'activité politique est reconnue comme l'imposition d'une condition uniforme de perfection à la conduite humaine. », écrit Oakeshott. La souveraineté de la raison en politique signifie ni plus ni moins « la souveraineté de la technique ». Aujourd'hui, dans le monde moderne, nous vivons sous l'empire des experts de toute sorte et sommes menés par des bureaucrates. Les savoirs traditionnels du peuple sont rejetés comme étant rétrogrades et non-scientifiques. La raison technique c'est par-dessus tout la science qu'appelaient de leur vœu, rappelons-le, Francis Bacon (1561-1626) en Angleterre et Descartes ensuite en France. La raison technique en politique c'est principalement le « Programme » des partis politiques. Il faut un plan d'avenir de la société échafaudé selon une méthodologie réputée.

Le rationalisme en politique est donc indissociable de la technique. D'où, entre autres, l'idée de « planification » si chère aux démocraties libérales, de même qu'aux États socialistes et communistes. D'après Oakeshott, de là origine aussi l'idée, voire le dogme, suivant lequel « ce qui est planifié consciemment et exécuté délibérément étant considéré... comme meilleur que ce qui s'est développé et s'est établi spontanément et inconsciemment sur une longue période de temps. »

L'appel à la conscience (« *L'existence existe !* ») lancé par Rand constitue en réalité un appel à la Raison. Rand se situe donc la mouvance du siècle des Lumières et de son culte immodéré de la Raison. Rappelons l'athéisme de Rand contre le « mysticisme » de la religion. John Galt a des mots très virulents contre la foi religieuse. Par exemple ce passage :

[Les mystiques] prétendent rechercher un mode d'existence supérieur au vôtre sur cette terre. Pour les mystiques de l'esprit, c'est une « autre dimension », ce qui revient à nier le concept même de dimension. Pour les mystiques de la force physique, c'est le « futur », ce qui revient à nier le présent. Exister, c'est détenir une identité. Quelle identité peuvent-ils donner à leur monde supérieur ? Ils la définissent toujours par ce qu'il *n'est pas*, jamais par ce qu'il *est*. Ils n'ont que des négations à vous offrir pour l'identifier. Dieu est ce qu'aucun esprit ne peut concevoir, disent-ils avant de vous demander de considérer cela comme du savoir...¹⁸⁷

D'après Oakeshott, ce culte de la raison, qui va en particulier confronté la croyance religieuse, auquel on assiste depuis les Lumières dans tous les domaines, dont la politique, est source de malentendus et de confusions; bref, de malheurs. Par opposition au rationalisme, Oakeshott se fait le défenseur de la tradition, les coutumes, l'habituel, le familier, etc. Évidemment, l'objection progressiste rationalisante veut que la tradition véhicule des préjugés aberrants et soit foncièrement répressive, voire oppressive. Pour Rand, la tradition est irrationnelle, à commencer par les traditions religieuses qui sont purement irrationnelles. C'est pourquoi, continu les partisans du rationalisme en politique, dont Rand, il paraît préférable d'opter pour une société parfaitement neutre au plan religieux.

Si Oakeshott s'oppose à la conception rationaliste de la politique et de la société, il n'est pourtant pas adepte de l'irrationnel. Il est d'avis que la tradition d'une société, telle celle du Québec, nationaliste et catholique, n'est pas en soi oppressive ni exclusive, mais inclusive. C'est le préjugé rationaliste qui fait, par exemple, du catholicisme une religion brimant la liberté des citoyens. Les valeurs chrétiennes que redécouvre par exemple le cinéma de Bernard Émond, dans la trilogie des vertus théologales, le montre éloquent. Le cinéaste, qui se dit «conservateur de gauche», n'est pourtant pas croyant mais il considère que la tradition catholique québécoise recèle des valeurs inestimables. Le théologien Guy Durand l'a bien montré dans l'un de ses ouvrages,

¹⁸⁷ Ayn Rand, *La Grève*, p. 1032-1033.

Identité du Québec et laïcité (2011). La position rationaliste d'une laïcité pure et dure, mur-à-mur, presque christianophobe, observe Durand, « est la réaction d'une nation qui ne s'aime pas. »¹⁸⁸ Comment dès lors aimer les autres lorsqu'on ne s'aime pas ? Si on ne les aime pas, on peut à tout le moins les tolérer... C'est ce que propose en bout de piste la fameuse charte péquiste sur la laïcité. Elle nous invite, certes, au vivre-ensemble, point à la ligne, mais en oubliant l'essentiel: *bien* vivre ensemble.

La vertu d'égoïsme dont plaide Rand aurait tout intérêt à s'implanter en terre québécoise. Les Québécois ne s'aiment pas. Ils détestent leur passé. Les athées et les agnostiques de tout poil ne veulent rien entendre à l'exposition d'un crucifix à l'assemblée nationale. La christianophobie des Québécois rationalistes est puérile. Si on ne s'aime pas, rappellent Rand à la suite d'Aristote, comment aimer et accueillir les autres ?

Voilà l'enseignement d'un sain scepticisme en politique : ne pas prendre ses rêves pour des réalités et, surtout, ne pas contraindre les autres à les adopter. Ayn Rand avait raison sur ce point: évitons l'altruisme abusif périlleux. Soyons généreux ! L'égoïsme rationnel n'interdit pas l'amitié et le partage, au contraire !

L'histoire regorge de ces radicaux altruistes qui entraînent avec eux dans leur délire des millions d'êtres humains dans la mort et la désolation la plus funeste. Le mot de Voltaire trouve ici sa justification : « *La superstition enflamme le monde. La philosophie l'éteint.* ». Or, d'après Oakeshott, la superstition des modernes, c'est bien ce culte de la Raison, et la philosophie, au sens voltarien et oakeshottien du terme, réside en un sain scepticisme.

On lit dans *Du conservatisme* : « La charge de gouverner n'est alors pas d'imposer d'autres croyances et d'autres activités à ses sujets, ni de les chaperonner ou de les éduquer, de les rendre meilleurs ou plus heureux d'une autre façon, de les orienter, de les galvaniser à agir, de les conduire ou de coordonner leurs activités afin d'éviter toute occasion de conflit. Elle est simplement de régir. »¹⁸⁹ Un gouvernement inspiré par le

¹⁸⁸ Guy Durand, *La culture religieuse n'est pas la foi. Identité du Québec et laïcité*, Montréal, Éditions des oliviers, 2011, p. 37.

¹⁸⁹ Michaël Oakeshott, *Du conservatisme*, Paris, Éditions du Félin, p. 77-78.

conservatisme est un bon gouvernement, point à la ligne, tel un arbitre « dont la tâche est d'appliquer les règles du jeu » – et de s'y tenir.

Dans le long conflit étudiant du printemps 2012, qui ébranla le Québec, les étudiants contestataires de la hausse des droits de scolarité ont réussi à obtenir gain de cause. La « rue » a gagné. Or, selon Lucien Bouchard, « Le gouvernement doit savoir dire non à la rue », écrit-il dans *Lettres à une jeune politicien*.¹⁹⁰ Michaël Oakeshott aurait applaudi. Lorsque la rue, en effet, se substitue à un gouvernement démocratiquement élu, la démocratie est mise à mal. Ceux et celles qui appellent de leur vœu la désobéissance civile, au nom d'un soi-disant droit à la liberté, telle Rand, sont des rationalistes qui s'ignorent et qui représentent le pire ennemi des institutions politiques. C'est du moins ce à quoi le conservatisme d'Oakeshott nous engage.

Pour Rand, un gouvernement n'est là que pour protéger les droits sacro-saints des individus : « Le seul but moral qui convienne à un gouvernement est la protection des droits de l'homme. »¹⁹¹ Comme on l'a vu, on ne peut que donner raison à Rand sur le fait que l'homme, par nature, s'aime lui-même. C'est le *bon* égoïsme. L'*égoïsme rationnel*, comme le désigne plus précisément Rand. Aristote lui donne également raison sur ce point fondamental. Mais le *philautia* aristotélicien est aussi capable de *philia*, c'est-à-dire d'amitié. Ce qui fait qu'Aristote n'a pas besoin, en politique, de soi-disant droits qui ne sont, en réalité, du moins chez Rand, qu'un mur discriminant les *bons* égoïstes des *méchants* égoïstes. En somme, chez Aristote, la vertu suffit à elle seule à assurer le *bien vivre-ensemble* de tous et de toutes.

Par ailleurs, il ne s'agit jamais chez Aristote de survivre, comme chez Rand, mais d'être heureux, c'est-à-dire épanoui. *Eudémonia*, en un mot. Aristote transpose l'éthique de la vertu plan du politique. Je crois reconnaître cette conception *arétique* du politique dans le conservatisme de Michaël Oakeshott, pas dans l'objectivisme d'Ayn Rand. Ce que les conservateurs veulent en effet conserver, c'est d'abord et avant tout la *vertu*. Pour le démontrer, il me faudrait, évidemment, écrire un autre ouvrage. Pour l'heure, disons avec le maître d'Aristote : « Tout l'or qui est sur terre ou sous terre ne vaut pas la vertu.

¹⁹⁰ Lucien Bouchard avec Pierre Cayouette, *Lettres à une jeune politicien*, Montréal, VLB éditeur, 2012, p. 56.

¹⁹¹ Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme*, p. 84.

»¹⁹² Nous devons, entre autres choses, à Ayn Rand d'avoir remis à jour le goût de la vertu. C'est déjà ça de pris, comme on dit. Somme toute, John Galt se porte relativement bien.

*

¹⁹² Platon, *Les Lois*, livre 5, 728a.